MALEK BENNABI

Le phénomène coranique

Essai d'une théorie sur le Coran

El Borhane

LE PHENOMENE CORANIQUE

الظاهرة القرآنية

باللغة الفرنسية

الاتحاد الإسلامي العالمي
للمنظمات الطلابية
١٤٠٠هـ — ١٩٨٠م



دار القرآن الكريم
للعناية بطبعه ونشر علومه

Produced by

The Holy Koran Publishing House
P.O.Box 7492, Beirut, LEBANON



AU NOM D'ALLAH
LE MISÉRICORDIEUX LE COMPATISSANT

Table des matières

INTRODUCTION

Ce travail n'a pas pu voir le jour normalement. En fait il s'agit de la reconstitution d'un original détruit dans des circonstances particulières.

Dans sa forme actuelle, il ne satisfait pas à l'idée initiale que nous nous faisons du problème coranique. Le sujet méritait un travail de longue haleine et une documentation très sérieuse dont nous n'avons pu disposer dans notre seconde tentative. Croyant, néanmoins, à la pérennité de l'idée directive qui avait présidé à l'élaboration même du projet, nous avons cru devoir lui consacrer encore un effort, fut-il insuffisant. C'est pourquoi nous avons essayé de rassembler les éléments qui ont survécu de l'original sur quelques bouts de papier ou dans notre mémoire.

Nous avons, croyons-nous, sauvé l'essentiel : le souci d'une méthode analytique dans l'étude du phénomène coranique.

Pratiquement, cette méthode voudrait embrasser un objet double : procurer, d'une part, aux jeunes Musulmans algériens une occasion de méditer la religion et suggérer, d'autre part, une réforme opportune dans l'esprit de l'exégèse classique.

Il faut se rendre compte, en effet, qu'en Algérie, comme dans tous les pays arabes, l'évolution culturelle passe par une phase critique : " la renaissance musulmane " reçoit toutes ses idées techniques de la culture occidentale, notamment et surtout, par la voie de l'Egypte évoluée.

Ces idées techniques n'embrassent pas seulement les choses de la vie matérielle nouvelle à laquelle s'adapte, de plus en plus, le jeune Musulman ; elles concernent aussi, d'une manière moins perceptible, il est vrai, les choses de l'esprit, de l'âme, de la vie spirituelle en un mot.

En effet, bien qu'on puisse s'en étonner, beaucoup de jeunes Musulmans lettrés puisent aujourd'hui, leur édification religieuse, et parfois leur impulsion spirituelle même, à travers les écrits de spécialistes Européens.

Les nombreuses études islamiques qui paraissent en Europe, sous la plume d'éminents orientalistes, sont un fait indéniable.

Mais, imagine-t-on la place capitale que ce fait occupe dans le mouvement des idées modernes des pays Mulsumans ?

L'œuvre de ces orientalistes a atteint, en effet, un rayonnement plus considérable qu'on ne pense et, nous n'en voudrions pour preuve que le fait pour l'Académie Royale d'Egypte de compter parmi ses membres un savant français.

On pourrait encore s'en rendre compte au nombre et à la nature des thèses de doctorat que les intellectuels syriens et égyptiens présentent annuellement devant la seule Faculté de Paris.

Dans toutes ces thèses, les futurs maîtres de la culture arabe, qui seront bientôt les promoteurs de " la renaissance musulmane ", ne manquent pas, comme il se doit, d'exposer les idées maîtresses de leurs professeurs occidentaux.

Et, par ce canal, " l'orientalisme " pénètre profondément toute la vie intellectuelle des pays musulmans en déterminant, à un dégré important, leur orientation historique.

C'est là, précisément, la crise grave par laquelle passe notre culture, en ce moment, en soulevant, çà et là, les échos de quelques retentissantes polémiques. C'est le cas, En Egypte, du duel Zaki Moubarek-Taha Hussein, traduisant en une épique fanfare littéraire le drame moderne de la pensée musulmane.

Mais il y a dans cette crise générale un aspect qui intéresse, en particulier, l'objet de cette étude, à savoir : l'influence de l'œuvre orientaliste sur l'esprit religieux de nos jeunes universitaires sollicités, — soit par la nécessité bibliographique, soit par simple affinité intellectuelle — à s'adresser à des sources occidentales, même pour une information islamique personnelle. En effet, les source locales d'information sont taries de leurs trésors culturels figurant désormais dans les fonds des bibliothèques nationales en Europe.

Certes, avec ses imprimeries nouvelles et le labeur intense de sa jeune génération intellectuelle, l'Egypte fait un admirable effort pour mettre à la disposition de la pensée musulmane de nouveaux instruments de travail. Mais, cet effort est lui-même sous la coupe de calculs administratifs mettant la culture au service de la politique.

Quoiqu'il en soit, et pour l'Algérie notamment, le jeune Musulman lettré se voit encore obligé de recourir, pour satisfaire à des exigences intellectuelles nouvelles, à la source d'auteurs étrangers dont il apprécie, peut-être un peu trop, la technique cartésienne.

Il y a même des cadis et des vieux " enturbanés " mouderrès qui en apprécient l'élégance géométrique.

Sans doute n'y aurait-il aucun inconvénient à celà, si l'orientalisme n'embrassait, par ses méthodes, que l'objet scientifique.

Malheureusement, la tendance politico-religieuse se trahit bien souvent dans les travaux, par ailleurs admirables, des spécialistes islamisants de l'Europe. Le R.P. Lammens, qui demeure le type de l'orientaliste " Désislamisant ", n'est pas néanmoins le cas unique où nous puissions constater le sourd labeur de sape dirigé contre l'Islam. Le brave homme a eu, du moins, le mérite de clamer bien haut son ressentiment pour le Coran et pour Mohamed. Sans doute, il vaut mieux avoir affaire à ce bruyant fanatisme là, plutôt qu'à un superbe et silencieux machiavélisme chez d'autres orientalistes gardant mieux les apparences de la science.

Mais il est curieux de noter les complaisances dont bénéficient en Egypte notamment, les idées les plus extravagantes quand elles sont émises par les universités de l'Occident. L'exemple le plus instructif à cet égards, est, incontestablement, l'hypothèse formulée par un orientaliste anglais sur " la poésie Djahilienne ". En juillet 1925, cette hypothèse était publiée dans une revue orientaliste. Au cours de 1926, TAHA Hussein publie son fameux " FICH-CH'R EL - DJAHILI ".

Cet enchaînement chronologique est tout à fait significatif de la subordination de la pensée de certains leaders de la culture arabe moderne vis à vis des maîtres occidentaux. Il n'y aurait rien d'excessivement anormal si, dès sa publication, l'hypothèse de Margoliouth n'avait reçu la consécration empressée des revues arabisantes et de certaines thèses de jeunes docteurs arabes. Elle a même acquis la valeur d'un critère certain, notamment dans l'Etude du docteur T. SEBBAGH sur la " METAPHORE " dans le Coran. Cet auteur se refuse systématiquement à considérer désormais la poésie djahilienne comme une donnée positive de la philologie arabe.

Or, le problème " ainsi posé " dépasse le simple cadre littéraire et historique et intéresse directement tout le système de l'exégèse classique fondé précisément, sur une comparaison stylistique, en considérant la poésie djahilienne comme une donnée indiscutable.

Le problème se serait, de toute façon, posé du fait de l'évolution moderne de la pensée musulmane, mais d'une façon, peut-être, moins révolutionnaire. De toute façon, le cadre de l'exégèse classique devait être sagement modifié pour circonscrire les exigences d'une pensée cartésienne. Mais l'hypothèse, de Margoliouth a voulu donner une allure révolutionnaire au problème, en s'y introduisant opportunément, comme une dynamite susceptible de faire sauter tout le système exégétique.

Jusque là " le miracle coranique " était fondé sur l'argument majeur de transcendance du " Verbe de Dieu " sur le " Laîus " de l'homme.

Jusque là l'exégèse avait recouru à la stylistique pour trouver au miracle coranique une base rationnelle. Mais en tirant les conséquences de l'hypothèse de Margoliouth, comme le fait le docteur SEBBAGH, c'est cette base qui ferait défaut. Dès lors, le problème de l'exégèse se poserait sur un point extrêmement important pour le crédo du Musulman, à savoir la preuve du miracle coranique.

L'évolution intellectuelle n'aurait pas manqué d'amener de toute façon, nos jeunes universitaires à constater, tôt ou tard, le caducité du critère classique qui avait jusque là fourni l'argument décisif en faveur de l'origine surnaturelle du Coran. Pour un esprit de tournure cartésienne, de quelle valeur peut-être un argument s'avérant désormais purement, subjectif ?

En effet, aucun Musulman, l'Algérien notamment, ne peut désormais comparer objectivement un verset coranique à une période rythmée ou rimée de l'époque djahilienne. Il y a longtemps que nous avons cessé de posséder le génie de la langue arabe pour pouvoir tirer d'une comparaison littéraire une conclusion judicieuse.

Il y a longtemps, que notre crédo se satisfait, sur ce point, d'un principe d'autorité qui cadre mal avec l'exégence de l'esprit d'une élite désormais engouée de positivisme. Le problème de l'exégèse se pose donc, désormais, sous un jour nouveau. C'est probablement sous ce jour qu'il est considéré par les modernes savants de l'Egypte. Mais les travaux de ces derniers, quoique, serrant de près l'objet social d'une science exégétique, ne semble pas encore avoir fixé sa méthode adéquate.

L'imposant " Tafsir " de Tantawi djawhari est surtout, une

production encyclopédique où il n'y a pas le moindre souci de méthode.

Quant aux travaux de Rachid Richa, après ceux de son maître Cheik Abdou, ils n'ont pas davantage inauguré cette méthode. Leur souci de porter néanmoins, dans l'ancien système une tournure d'esprit nouvelle, quoiqu'il n'ait pas modifié essentiellement l'exégèse classique, n'a pas manqué d'entretenir toutefois, parmi les élites musulmanes, alléchées par le renouveau littéraire intérêt assez vif pour les débats religieux.

Cependant ; le problème de l'exégèse demeure important : d'une part par rapport à la conviction de l'individu formé à l'école cartésienne et d'autre part, par rapport à l'ensemble des idées courantes constituant le fond de la culture populaire.

Il y a, en effet, pour un milieu donné, un problème des idées courantes comme il y a un problème des idées techniques. Si celles-ci déterminent chez les élites des solutions théoriques de certains problèmes. Les premières, elles, déterminent le comportement pratique des masses en face de ces problèmes de la vie. Dans l'état actuel des choses, il y a en Algérie, une classe de lettrés convaincus du mouvement de la terre, mais il y a un énorme public de Zaouia, un peuple d'ignorants de toutes sortes, qui confesse avec une fureur dogmatique remarquable " la terre immobile et maintenue par la providence sur la corne d'un taureau ".

Or, l'idée " populaire " — surgie ici du cerveau d'un malencontreux exégète — a quelque chose de plus déterminant comme facteur historique que l'idée technique, dans bien des cas. La boussole et le sextant, par exemple, en tant qu'idées techniques arabes, n'ont pas servi néanmoins, à la découverte de l'Amérique par un monde arabe désormais paralysé dans son progrès intellectuel aussi bien que moral par des idées populaires mortes.

Est-ce ce drame là que Ghazali a voulu exprimer dans ce vers célèbre :

" J'ai filé à leur intention et mon fil était trop fin ".
" Mais je n'ai pas trouvé parmi eux de bons tisserands ".
" J'ai alors brisé ma quenouille ".

Quoiqu'il en soit, le problème de l'exégèse coranique est aussi bien le problème de la conviction religieuse chez l'intellectuel que celui des idées courants chez l'homme de la rue. C'est à ce double point de vue qu'il y aurait à considérer une doctrine de l'exégèse.

Le sujet de notre étude se rattache, partiellement, à cette doctrine, sous le rapport de la conviction rationnelle de l'intellectuelle convistion placée jusque là sous l'égide de la théologie. Nous voudrions, sinon fournir directement la base rationnelle nécessaire à cette conviction, du moins, ouvrir méthodiquement et largement le débat religieux afin d'amener l'intellectuel algérien à édifier lui-même cette base nécessaire à sa foi.

La méthode suivie ici, consiste à lier le cas particulier de l'Islam au phénomène religieux en général, à situer son Prophète comme le maillon ultime dans la chaîne du mouvement prophétique et à placer la doctrine coranique comme l'aboutissement du courant de la pensée monothéiste.

Enfin, elle consiste à déduire du Coran, examiné du point de vue phénoménologique, un critère d'authenticité pour l'Islam comme religion révélée.

Mais, nous ne pouvions pas négliger, pour établir le lien dialectiquement nécessaire entre les chapitres de cette étude, de pré-établir un premier critère consacré à la personne du Messager, Mohamed, comme le second critère est consacré au Message du Coran.

Tels sont les éléments de la méthode que nous voudrions mettre à la disposition du jeune intellectuel algérien, pour l'aider à établir la base rationnelle de sa foi religieuse.

L'exécution de la tâche a fait apparaître les multiples imperfections de notre outillage technique.

Aussi, n'est-ce point par modestie, mais en connaissance de cause, que nous livrons notre exécution comme une simple indication pour des travaux à venir et en vue desquels il faudra faire appel à des moyens techniques et à des documents que nous n'avons pu hélas ! rassembler pour cette étude.

En particulier, il nous semble utile de signaler, ici, combien l'exégète de demain aura besoin de connaissances linguistiques et même archéologiques étendues, il devra, en particulier, pouvoir suivre, depuis les Septantes, la Vulgate, à travers les documents massorétiques et, en général, tous les documents Syriaques et araméens, le problème des Saintes Ecritures.

C'est une tâche que nous ne pouvions entreprendre malgré notre plus vif désir.

Alger, le 30 Octobre 1946.

CHAPITRE I

LE PHENOMENE RELIGIEUX

Aussi loin que l'on remonte dans le passé historique de l'homme, aux plus belles périodes de sa civilisation comme aux étapes les plus rudimentaires de son évolution sociale, il y a toujours trace d'une pensée religieuse.

L'archéologie a partout révélé, parmi les vestiges qu'elle met à jour, des vestiges de monuments qui furent consacrés par les hommes de jadis à un culte quelconque.

Depuis le simple dolmen jusqu'au temple le plus imposant, l'architecture a marché de pair avec l'idée religieuse qui a aussi bien marqué les lois et même les sciences de l'homme. Les civilisations naissent d'ailleurs à l'ombre des temples, comme celui de Salomon ou celui de la Kaâba. C'est de là qu'elles rayonnent pour illuminer le monde, briller dans ses universités et dans ses laboratoires et éclairer, notamment, les débats politiques de ses parlements. Le droit des nations modernes est essentiellement canonique. Quant à ce qu'on appelle leur droit civil, il n'est pas moins d'essence religieuse, en France notamment où il fut emprunté au code musulman. (1)

Les us et coutumes des peuples sont modelés par une préoccupation méthaphysique qui dispose le moindre village nègre autour d'une cahute spécialement et soigneusement aménagée pour la vie spirituelle plus ou moins rudimentaire de la peuplade.

Totémismes, mythologies et théologies sont autant de solutions proposées au même problème qui hante la conscience humaine chaque fois qu'elle se trouve saisie de l'énigme des choses et de leurs fins dernières. De toutes les consciences

(1) Au cours de son expédition d'Egypte, Napoléon avait fait connaissance du Droit musulman.

fuse la même question que pose pathétiquement ce passage du chant védique : « Qui connaît ces choses ? Qui peut parler d'elles ? D'où viennent les êtres ? Quelle est cette création ? Les dieux aussi ont été *créés par lui.* Mais lui, qui sait comment il existe ?... » (1)

Est-ce là une conscience polytheiste qui s'exprime ? Pourquoi entrevoit-elle par delà les autels de ses Dieux le tabernacle unique de ce « Lui » qui les a créés ?

Que le problème métaphysique se posât ainsi et aussi régulièrement à la conscience humaine, à tous les degrés de son évolution, c'est en soi un problème que la sociologie a voulu résoudre en caractérisant l'homme comme « un animal essentiellement religieux ». De cette définition objective fondamentale partent deux conséquences théoriques divergentes :

a) L'homme est-il « un animal religieux » d'une façon innée, instinctive, en raison d'une disposition originelle de sa nature ?

b) Ou bien a-t-il acquis cette qualité par une sorte d'Osmose psychique propagée à l'humanité entière, à partir d'un accident culturel initial survenu chez un groupement humain donné ?

Il y a là précisément, les deux thèses capitales qui s'affrontent sur le problème posé par le phénomène religieux.

Bien entendu, il serait naïf de vouloir départager cet antagonisme philosophique par une solution mathématique comme le désireraient certains de nos intellectuels égarés par un scientisme oublieux, probablement, des principes élémentaires de la science positive elle-même.

On ne devrait pas oublier cependant que la géométrie euclidienne, la plus rigoureuse des sciences, ne repose que sur un postulat et non sur une preuve mathématique et qu'il en est de même de tous les autres systèmes géométriques édifiés depuis Euclide.

Quoi qu'il en soit, ce que l'on exige de n'importe quel système, une fois posé son principe fondamental, c'est de demeurer rigoureusement compatible avec lui, cohérent dans toutes ses conséquences. C'est la seule manière scientifique de juger de la valeur rationnelle, intrinsèque, d'un système et de sa valeur relative par rapport à un autre

Or les deux questions que nous venons de poser comme conséquences du phénomènes religieux, n'opposent pas, comme on a tendance à le faire croire, la religion à la science.

---

(1) L'offrande lyrique de Rabindranah Tagore : Intr. A. Gide. P. XV.

La science n'a pas prouvé l'inéxistence de Dieu ni davantage — nous le concédons par principe — son existence. Le débat est ici entre deux religions, entre le déïsme et le matérialisme, entre la religion qui a Dieu pour postulat et celle qui a postulé la matière.

Le but de ce chapitre est la comparaison de ces deux systèmes philosophiques : celui qui regarde le sens religieux de l'homme comme une donnée originelle de sa nature — donnée reconnue par ailleurs comme un facteur essentiel de toute civilisation — et celui qui regarde la religion comme un simple accident historique de la culture humaine. Et sa conclusion sera d'ailleurs appuyée par celles des chapitres qui suivront et qui apporteront ainsi une sorte de preuve à postériori fournie par le phénomène prophétique et le phénomène coranique qui placent la religion sur le plan des faits cosmiques, à côté des lois physiques.

Or la comparaison des deux systèmes — l'un essentiellement physique pour qui tout est déterminé par la matière, l'autre métaphysique puisqu'à ses yeux, la matière est elle-même déterminée — n'est concluante qu'en prenant en considération leurs éléments similaires, comparables, qui résident essentiellement dans leur conception cosmologique. C'est à ce point de vue là que nous devrions nous placer ici pour faire l'examen comparatif des deux systèmes en présence.

SYSTEME PHYSIQUE

Par axiome, la matière est la cause première d'elle-même, d'abord et d'autre part, elle est le point de départ des phénomènes de la nature. Evidemment, nous n'avons plus le droit de considérer la matière comme une contingence puisqu'alors, elle procéderait bien de quelque chose, d'une cause créatrice indépendante : cela est incompatible avec l'hypothèse. Donc, elle existe simplement et elle est incréée.

Ainsi, est-il accordé sur son origine, une concession de principe et nous nous inquiétons seulement de son évolution ou de ses états successifs à partir d'un état originel. On peut dire

seulement qu'à l'origine une certaine *quantité* ou *masse* était la seule propriété de cette matière. Il faudrait donc en considérer toutes les autres propriétés comme conséquenses de celle-là, et d'elle seulement. Nous devons en particulier la considérer à l'origine dans un état de parfaite homogénéïté, toute différenciation impliquant l'intervention de facteurs hétérogènes nécessairement, ce qui est incompatible avec le seul et unique facteur : *quantité*.

Cette condition implique un état initial dans lequel la matière ne peut être conçue, organisée d'aucune manière. Sans quoi, la structure atomique ferait déjà intervenir des particules nucléaires différenciées dès l'origine, ce qui est également incompatible avec la condition *d'homogénéïté*.

Par conséquent, la matière est nécessairement, à son origine, dans un état de totale désintégration et neutre électriquement. C'est par exemple un simple amas de neutrons n'ayant entre eux qu'une relation gravitique. Son organisation atomique ultérieure sera une étape de son évolution ; celle qui correspond à l'apparition des particules nucléaires — positrons, mésotrons, électrons, etc — et des forces électrostatiques correspondantes.

Sans préjuger de la cause de ces différenciations particulières, il est déjà une question qui se pose sur la possibilité de formation du premier atome, formation difficilement concevable et même paradoxale en regard de la loi de Coulomb qui régit nécessairement le phénomène. Il est en effet difficile de s'imaginer comment le premier noyau se serait constitué avec des particules de même nom qui se repousseraient d'après la loi électrostatique fondamentale. Cependant, nous le concédons encore. Toutefois, le cycle d'intégration a-t-il eu lieu simultanément pour les quatre vingt douze éléments (1) classés par Mendélieff, ou par passages successifs d'un élément à l'autre ?

S'il y a eu simultanéïté, un seul élément peut s'expliquer normalement par l'intervention d'un facteur unique : un état déterminé de la matière. Mais il resterait bien alors quatre vingt onze cas anormaux qui ne peuvent s'expliquer par le même facteur.

Si au contraire, il y a eu succession des éléments, leur formation doit s'expliquer comme une série de quatre vingt onze

---

(1) La table de Meudelieff complétée par les travaux du dernier demi-siècle, compte à présent 110 éléments (1970).

transmutations, à partir d'un élément primordial. Le phénomène peut alors avoir eu lieu, soit par chaîne unique, soit par chaînes multiples : un élément donnant naissance à une famille de corps simples et le tout étant issu d'un élément primordial.

Dans le premier cas, la chaîne unique comporterait quatre vingt onze transmutations limitées, puisque chaque élément se forme en même temps que subsistent les éléments qui l'ont précédé. Elle comporterait donc quatre vingt onze cas d'équilibres physico-chimiques différents impliquant l'intervention d'un facteur différent de la loi d'intégration initiale. Or, à l'origine, cette loi est unique et essentiellement indépendante du temps et de tous les autres facteurs thermo-dynamiques. Il y a donc à la suite de l'élément primordial une chaîne de quatre vingt onze transmutations qui n'a pas d'explication par le jeu d'une loi unique.

Par conséquent, dans un cas comme dans l'autre, la table de Mendélieff ne trouve pas une explication satisfaisante en regard de l'axiome posé. Cela souligne la fragilité du « Système Physique ».

Si nous suivons maintenant l'évolution de cette matière organisée mais inorganique, nous arrivons alors à la transmutation biologique :

Une certaine quantité de matière organisée mais inerte, devient une matière organique vivante : Le Protoplasme.

Celui-ci évoluant à son tour à travers une série zoologique déterminée devient par une nouvelle transmutation, de la matière pensante : l'Homme.

Nous avons là une certaine équation :

Facteurs thermo-dynamiques + Agents chimiques = Matière vivante : L'HOMME.

Or cette équation est valable pour tout l'ère géologique correspondant aux facteurs thermo-dynamiques qui figurent dans le premier membre. Si nous supposions donnée la durée de cette ère, et la durée d'un cyclezoologique amenant la matière vivante de l'état amorphe du protoplasme, à l'état organisé de l'homme, il y a nécessairement un nombre de générations proportionnel au rapport de ces deux durées. Mais alors, la première génération est décalée en avant par rapport à celles qui la suivent d'une période d'autant plus longue que l'ère géologique correspondant à ce cycle évolutif, aura elle-même été considérable. Et au bout de ce décalage, la première génération aurait déjà pris conscience de son habitat et des

phénomènes qui s'y passent. En particulier, la génération qui précède devrait enregistrer dans sa mémoire le phénomène des générations qui suivent. Or la présente génération humaine n'a pas enregistré dans son mémorial un pareil fait et l'on ne trouve trace chez elle que du souvenir adamique.

Il est donc nécessaire d'admettre que l'équation biologique examinée ne s'est posée qu'une seule fois, pour une seule et unique génération. Autrement dit, il y a eu un déterminisme biologique dont les seuls facteurs physiques ne peuvent pas rendre compte. Cela signale à notre attention une lacune du système physique, lacune qui souligne la fragilité de son axiome fondamental. Cette lacune est d'autant plus importante que l'équation considérée ne rend pas compte d'autre part du phénomène de la reproduction animale. Il y a là, en effet, un nouveau problème concernant l'unité de l'espèce qui ne peut pas être vue dans l'individu mais dans le couple : le mâle et la femelle. Or la théorie physique ne fournit aucune justification de cette dualité qui conditionne cependant la fonction reproductrice animale.

S'il y a eu un accident biologique, en ce qui concerne l'homme, le problème demeure néanmoins posé en ce qui concerne la femme, à moins d'admettre un double accident à l'origine ayant eu pour résultat le couple générateur nécessaire à la reproduction de l'espèce.

Et si nous admettions encore et malgré tout ce double accident de la matière, il serait difficile néanmoins d'admettre que son résultat ait été si bien coordonné en vue d'une fonction reproductrice partagée entre mâle et femelle. En tout cas, le déterminisme de la matière pouvait mieux se justifier s'il s'était agi d'un double hermaphrodisme générateur de deux espèces parallèles autonomes : l'espèce homme et l'espèce femme.

Il y a donc là encore, une suite de lacunes qui soulèvent l'incompatibilité de l'axiome.

D'autre part, d'un point de vue mécanique, la matière est inflexiblement régie par le principe de l'inertie.

Or, la matière vivante fait précisement exception à la règle : un animal est doué de la faculté de modifier sa position par lui-même. Encore là, apparaît la fragilité de l'axiome physique. D'autres phénomènes n'attirent pas moins l'attention sur les paradoxes du système examiné. Il y a notamment le paradoxe de la pigmentation particulière de la peau chez le Nègre. Pourrait-on l'attribuer à une adaptation physiologique dans des

milieux où le facteur solaire est particulièrement prépondérant ?
Cependant, à l'antipode, on trouve la peau blanche jaune ou cuivrée.

Peut-on l'attribuer davantage à l'influence de la forêt vierge ? Dans ce cas, la peau humaine devrait pareillement être pigmentée au Brésil par exemple.

Enfin, dans l'ordre astronomique, on rencontre encore des paradoxes inexplicables dans le système matérialiste.

En effet, l'analyse spectrale a révélé en 1929 au physicien Hubble, le sens du mouvement des nébuleuses extra-gallactiques par rapport à notre univers. Or, toutes ces nébuleuses s'éloignent de la nôtre, sauf une demi-douzaine qui s'en rapprochent au contraire.

Ainsi, dans son ensemble, la matière subit par rapport à nous, deux translations opposées. Si l'une s'explique par une loi originelle donnée, l'explication de l'autre demeure en suspens.

Toutes ces anomalies, incompatibles avec un déterminisme purement matérialiste à la base, rendent nécessaires le rajustement de tout le système : le principe fondamental lui-même s'avérant impropre à donner une théorie cohérente de la génèse et de l'évolution de la matière.

SYSTEME METHAPHYSIQUE

Un principe distinct de la matière est ici nécessaire. Dieu créateur et ordonnateur du cosmos — et cause première de laquelle procède tout ce qui existe — est le principe du nouveau système.

Il va tout d'abord éclairer l'origine — si nébuleuse dans le précédent système — de la matière : elle est créée par un déterminisme indépendant de toutes ses propriétés.

Et ce déterminisme métaphysique intervient chaque fois que les simples lois physiques ne donnent pas une claire explication des phénomènes. Il en découle un système parfaitement cohérent, harmonieux, où il n'y a ni les lacunes, ni les contradictions du précédent. Tout en satisfaisant aux exigences d'ordre philosophique de l'esprit humain — celui-là étant soucieux de lier logiquement les choses et les phénomènes

dans une synthèse cohérente — le nouvel axiome jette en outre un pont par delà la matière vers un idéal de perfection morale, vers quoi n'a cessé de tendre la civilisation comme vers son but essentiel.

La création de la matière résulte ici de l'ordre impératif d'une volonté suprême qui, selon le mot de la Genèse, dit à toute chose : « Soit ».

L'évolution de cette matière sera ordonnée par une intelligence qui dispense l'équilibre et l'harmonie dont la science humaine peut constater les lois immuables. Mais certaines étapes de cette évolution échapperont aux constatations usuelles de l'homme de science, sans pour cela qu'il n'y ait une lacune dans le système. Dans ces cas exceptionnels, on fait seulement intervenir un déterminisme métaphysique qui ne choque pas, puisqu'il est compatible avec la nature de l'axiome. Là où il y aurait eu lacune dans le précédent système, il y a ici l'intervention d'une cause particulière, *créatrice, consciente et volontaire*. On peut ignorer momentanément la loi qui a régi tel phénomène dont le mécanisme nous échappe jusque là ; mais le système demeure toutefois cohérent, logique avec son axiome fondamental puisqu'un tel phénomène est justiciable en dernière analyse d'un déterminisme absolu : la volonté de Dieu qui intervient là où intervenait le *hasard :* ce dieu tout puissant du matérialisme.

Ne perdons pas de vue qu'il ne s'agit pas ici de la comparaison entre deux sciences, mais entre deux croyances : celle qui édifie la matière et celle qui fait intervenir Dieu. Il n'est pas superflu de dire qu'un grand savant peut être un parfait croyant, tandis qu'un pauvre ignorant peut être bien un parfait athée : il en est même bien souvent ainsi.

Et, quand on rencontre le cas assez étonnant d'un savant qui ferait descendre l'homme du singe, il faut penser aussi au humble fétichiste des bords du Niger qui se croit sérieusement descendre d'un ancêtre crocodile. L'un comme l'autre, ce savant et ce primitif, n'ont qu'une idée métaphysique que chacun d'eux exprime à sa manière.

Il n'y a que les époques de troubles sociaux et de déséquilibre moral qui opposent la science à la religion. Mais, chaque fois, devant les imprévus de l'histoire, en Russie notamment durant la dernière guèrre, et en France après la révolution de 1789, la Déesse-Science s'écroule pitoyablement pour faire place à la science tout court : cette humble servante

du progrès humain. D'ailleurs, surtout depuis les dernières acquisitions de l'astronomie, la science prend de plus en plus conscience de son domaine fini. En effet, au délà de la nébuleuse la plus lointaine, par delà les millions et peut-être les milliards d'années-lumière, s'étend l'abîme insondable de l'infini inacessible et inconcevable pour la pensée scientifique parce qu'elle n'y a plus son objet : la quantité, le rapport et l'état.

Quantité de quoi ? Etat de quoi ? Rapport de quoi ?

Toutes ces questions n'ont plus de sens au delà de la matière. La science elle-même n'a plus de sens au delà de la dernière nébuleuse qui borne le monde phénoménal, au seuil de l'infini immatériel.

Au delà de cette limite, seule la pensée religieuse peut dire quelque chose d'intelligible : Dieu sait...

CHAPITRE II

MOUVEMENT PROPHETIQUE

Le phénomène religieux est trop complexe pour une étude sommaire, car il a des manifestation diverses et multiples dans les différents milieux humains. On a bâti quelquefois des thèses surprenantes sur la nature et l'histoire de ce phénomène. Par un réflexe cartésien, qui ramène tout à la norme terrestre, les auteurs contemporains cherchent à expliquer ce phénomène par une simple interprétation historique. Pour l'auteur des « Grands Initiés » (1) notamment, la pensée religieuse se serait transmise d'âge en âge par révélations secrètes d'un ésotérisme immémorial. Cette vue simpliste complique davantage un sujet déjà bien complexe dont elle prétend cependant vouloir éclairer les arcanes par l'hypothèse saugrenue d'une révélation cyclique du secret religieux par une conjuration occulte ayant à sa tête quelque lama, dans un lointain Thibet.

Dans cette thèse, on ne s'embarrasse pas de l'explication historique de la chaîne qui relierait par exemple deux faits aussi différents que le Boudhisme et l'Islam. On ne s'est pas embarrassé d'exposer, dans ce cas, le commun dénominateur que devraient refléter d'une part la conscience d'un Boudha et celle d'un Bédouin comme Mohammed d'autre part.

La complexité du phénomène religieux apparaît, il est vrai, déroutante pour des conceptions cartésiennes, et nous resterions sans doute à jamais incertains devant le problème qui consiste à lier dans un même cadre, des faits aussi disparates que le panthéïsme, le polysthéïsme et le monothéïsme.

Dans le précédent chapitre, nous avons déjà constaté la nécessité de poser simplement un postulat : Dieu. Ici, nous allons examiner un fait particulier, celui du monothéïsme qui — en apportant avec lui sa preuve transcendante, par la bouche

(1) Shaerrer - « Les Grands Initiés ».

des prophètes — devient lui-même un critère pour l'ensemble du phénomène religieux.

Il est donc nécessaire d'examiner tout d'abord la validité de cette preuve là. Le cycle monothéïste apporte en effet — en l'espèce du mouvement prophétique et de toutes les manifestations littéraires ou pneumatiques qui l'ont accompagné — un témoignage dont la crédibilité peut être constamment examinée d'une façon critique.

Depuis Abraham, les individus mûs par une force irrésistible, sont venus périodiquement parler aux hommes, au nom d'une vérité absolue, dont ils doivent avoir la connaissance personnelle et exclusive, par un moyen mystérieux : la révélation.

Ces hommes se disent envoyés de Dieu pour apporter Sa Parole à des humains qui ne sauraient l'entendre directement.

L'exclusivité de cette révélation et son contenu sont les caractères probants de la mission d'un prophète ; ils constituent par ailleurs le trait particulier du prophétisme qui est la donnée essentielle du monothéïsme et sa preuve phénoménale.

LE PROPHETISME

Par son témoin unique, le Prophète, le prophétisme se donne comme un phénomène objectif indépendant du « Moi » humain qui l'exprime.

C'est précisément le problème de savoir s'il ne s'agit pas de quelque chose de purement subjectif et non pas d'un phénomène objectif comme le magnétisme par exemple. L'existence de ce dernier nous est révélée par une aiguille aimantée qui en matérialise qualificativement et quantitativement les données spécifiques ; mais nous ne pouvons constater le prophétisme qu'à travers le témoignage d'un prophète et dans le contenu du message écrit qu'il a transmis. Il s'agit donc d'un problème psychologique d'une part et historique d'autre part. Il y a lieu de remarquer tout d'abord que la mission d'un prophète n'est pas un fait singulier, donc paradoxal, par cela même. Il s'agit bien au contraire d'un phénomène continu qui se répète régulièrement entre deux marges de l'histoire, depuis Abraham jusqu'à Mohammed.

La continuité d'un phénomène qui se répète identiquement à lui-même est déjà une référence scientifiquement utilisable pour admettre le principe de son existence, à condition toutefois de vérifier celle-ci par des faits compatibles avec la raison et la nature du principe.

Or, d'un point de vue phénoménologique, si un cas prophétique particulier n'explique et n'établit rien, sa répétition dans certaines conditions justifie l'existence générale du phénomène d'une manière déjà plus scientifique. Il reste toutefois à examiner sérieusement le type de cette répétition afin de dégager de son caractère particulier, la loi générale qui peut régir l'ensemble du phénomène.

On n'a aucune raison valable pour admettre, à priori, le prophétisme comme un accident psychologique affectant l'histoire d'un « Moi » humain. On n'a aucune raison de prétendre d'emblée l'intervention d'un facteur pathologique pour expliquer le prophétisme par l'équation personnelle du prophète, en affirmant qu'il s'agit ou qu'il pourrait s'agir de nerfs surexités, d'imagination exaltée, de pensée déroutée par des phénomènes purement subjectifs.

La vie et l'histoire des prophètes nous interdit de les juger comme des impulsifs croyant béatement aux miracles, des déséquilibrés congénitaux chez lesquels les sens et la raison seraient déréglés par des tares chroniques. Ils représentent, au contraire, l'humain dans sa plus haute perfection physique, morale et intellectuelle, et leur témoignage unanime devrait avoir à nos yeux le crédit qu'il mérite. C'est donc, en premier lieu, à ce témoignage là qu'il faudrait recourir pour établir tout d'abord l'historicité des faits soumis à notre critique. Il reste bien entendu à analyser par ailleurs l'ensemble de ces faits, à la lumière d'une raison libérée du joug du doute *systématique*.

Pour cela, nous allons essayer d'examiner le cas de Jérémie que nous avons choisi pour les garanties historiques qui confèrent à son livre et à son histoire personnelle, la valeur d'une donnée positive. En effet, dans ses études sur les documents religieux, le professeur Montet a dépouillé la Bible de tout caractère d'authenticité historique, sauf le Livre de Jérémie (1).

Toutefois, nous voudrions éviter les abus de la critique biblique moderne qui nous semble pêcher contre la nature du

---

(1) E. MONTET : **Histoire de la Bible, Genève.**

sujet par une généralisation systématique du doute cartésien donnant souvent une interprétation arbitraire aux données psychologiques qui sont ici essentielles.

LE PSEUDO-PROPHETISME

La déplorable généralisation que nous venons de signaler a eu pour résultat de situer le prophétisme parmi l'ensemble des faits psychiques étudiés sous le nom de « phénomènes pneumatiques ».

Cette généralisation nous paraît imputable, surtout à la source hébraïque où la critique moderne va habituellement puiser sa documentation sur le sujet. Ce sont, en effet, les écrits israélites du VIIe et du VIe siècles (A.J.) qui ont été la source d'information principale sur le mouvement prophétique. Or, cette période de l'histoire israélite ne correspond pas du tout à une apogée spirituelle, mais plutôt à une décadence morale et religieuse consécutive à des troubles sociaux et politiques.

C'est d'ailleurs, cette décadence qui fournit précisément le thème de préditation des prophètes — depuis Amos et ses contemporains Michée et Osée — qui ne viennent pas annoncer l'euphorie et la rémission, mais prédire des châtiments et des calamités.

En effet, d'une part il y avait eu un abaissement de Yahvé au rang d'un simple dieu national, et, d'autre part, des pratiques et des divinités assyro-chaldéennes s'étaient introduites dans le culte. Le soleil, notamment, jouissait d'une fervente adoration à Jérusalem où l'on voyait « des hommes adorer le soleil levant. Un rameau à la main, auprès de l'autel même de Yahvé » (1).

Mais si le niveau spirituel avait baissé à la suite de ce syncrétisme et de cette nationalisation de l'idée monothéïste, l'activité culturelle, que les cérémonies du Temple maintenaient ou développaient, entretenait dans l'âme mystique d'Israël une exaltation dont les manifestations publiques étaient pieusement consignées comme parties intégrantes du mouvement religieux. Les devins, les voyants, les exaltiques pullulaient à Jérusalem

(1) A. LODS : « Les prophètes d'Israël ». Page 181.

où ils étaient d'ailleurs l'objet de la vénération ou de la crainte populaires en raison du pouvoir surnaturel qu'on leur attribuait.

Et, comme l'objet d'une telle vénération ne devait pas rester sans nom, on désigna tous ces illuminés, faute d'un néologisme adéquat, par le terme « Nabi ». Nous connaissons, en Afrique du Nord, un exemple de l'extension d'un vocable à une acception générale à partir de son sens particulier originel. Le terme « Murabet » désignait à l'origine le membre d'une confrérie religieuse et militaire ayant pour mission de veiller aux frontières du « Dar-El-Islam ».

De toute façon, la vulgarisation du terme « Nabi » ne demeure pas seulement dans l'usage populaire ; elle eut aussi droit de cité dans la littérature religieuse de cette époque où l'on désignait ainsi, notamment, le fonctionnaire sacerdotal chargé de faire officiellement des oracles au Temple. Le « Nabi » désignera même le prêtre de Baal comme on le constate au Livre de Jonas.

C'est précisément quand les prophètes, comme Amos ou Jérémie, vinrent bouleverser ce milieu conformiste par leurs imprécations et leurs prophéties terrifiques, créant ainsi une ambiance surexcitée, qu'une sorte de mimétisme psychique s'empara de la foule de tous les « Nabis » qui se mirent à prophétiser chacun de son côté : le pseudo-prophétisme était né.

Si bien que les deux figures, l'homme de la vocation et le simple illuminé, vont évoluer ensemble dans l'histoire de cette époque qui, parfois même, réservera sa faveur à un « nabi ». Hanania pour se boucher les oreilles à l'appel désespéré et terrifiant d'un Jérémie.

En tous cas, cette époque fera la fusion de deux personnages distincts et souvent adversaires et qui représentent deux courants de pensée différents et souvent opposés. Et c'est cette fusion qui se reflète dans les excessives généralisations des études actuelles sur le phénomène prophétique, généralisations qui diluent le caractère particulier du prophète dans la physionomie d'un type systématique : l'extatique. C'est à travers ce type là que la critique moderne veut saisir la réalité du prophétisme, qui est, à priori, considéré par elle comme un phénomème en affirmant que « ce que l'extatique voit et entend dans ses ravissements vaut ce que vaut sa personnalité : c'est le fruit peut-être inconsciemment mûri, de ses réflexions, de ses expériences religieuses antérieures, des tendances profondes

JEREMIE

C'est la figure la plus caractéristique qu'on puisse détacher du mouvement prophétique israélite pour exposer des idées générales sur le prophétisme et sur la psychologie du prophète. Nous avons déjà avancé une des raisons de ce choix dans l'authenticité historique établie en ce qui concerne le Livre de ce prophète. C'est aussi afin d'établir un parallèle instructif entre le prophétisme et le pseudo-prophétisme que nous avons fait ce choix.

Nous avons déjà signalé le sort du mot « nabi » dans la littérature religieuse israélite du VIIe et du VIe siècles (A.J.). Or, s'il est un critère permettant la discrimination entre les deux sortes de pensée religieuse de cette époque, exprimées par un Jérémie et par un Hanania, c'est bien la continuité de la pensée monothéïste à travers tout le mouvement prophétique depuis Amos jusqu'au Second Esaïe.

Le prophète se distingue, en effet, de son concurrent le « nabi » professionnel, par sa réaction violente contre le Yahvisme nationaliste qui était devenu le fond de la croyance populaire. Toutes les aspirations morales du prophète sont fondues dans la pensée dominante, obsédente d'un Yahvé unique et universel dont il veut rétablir les droits exclusifs dans la culte de sa nation. Les prédications terrifiques et les menaces de la domination étrangère ou de la destruction du Temple, ne sont que les accessoires de cette pensée, bien qu'ils arrêtent davantage l'attention populaire et, malheureusement, celle des critiques modernes.

Par contre, le pseudo-prophète est une sorte d'opportuniste qui suit le courant populaire. Par cela, il est moralement neutre sans aspiration particulière et son attitude, à l'égard des croyances de son époque, est très coulante, voire très complaisante.

D'ailleurs, si après Mohammed on ne saurait plus parler de mouvement prophétique proprement dit dans l'histoire religieuse de l'humanité, le pseudo-prophétisme continue à se manifester à toutes les époques et un peu partout : de nombreux Messies aux Indes, le Père Divin en Amérique, et le Bab en Perse (1).

Si nous distinguons ainsi d'après leurs caractères historiques

(1) M. Cheikh Tag : « Le Babisme et l'Islam » Paris.

et leur essence philosophique ces deux fonctions — le prophètisme du pseudo-phrophétisme — il va de soi que nous distinguions aussi entre les deux agents qui les remplissent : le prophète et le pseudo-prophète. La mission du premier a ses traits propres : elle a une thèse étroitement liée au thème général du mouvement prophétique. Elle peut avoir aussi une durée proportionnée à l'exposé de cette thèse : c'est le cas d'Amos notamment qui, après sa prédication et ses terribles menaces, retourne garder paisiblement ses moutons à Téqoa.

Par contre, le speudo-prophète ne prêche pas à vrai dire une thèse personnelle. Il se contente simplement, soit d'amplifier celle du prophète ou de prêcher une sorte d'antithèse : quand Jérémie portera le joug symbolique et prêchera à outrance le pessimisme, le pseudo-prophète Hanania viendra briser ce joug et prêcher un optimisme qui gagnera, pour un moment, le prophète pessimiste lui-même.

Ce bref prallélisme met en évidence les deux courants de pensée religieuse, et les deux hommes qui les expriment, et nous voyons ainsi les raisons pour lesquelles il n'y a pas lieu de les confondre.

LE PHENOMENE PSYCHOLOGIQUE CHEZ JEREMIE

Jérémie nous apporte sur le phénomène prophètique un témoignage explicite des plus précieux. Il nous fournit, en effet, un détail descriptif de première importance sur son propre comportement à l'égard du phénomène, et il nous fait part des réflexions parfois amères que lui suggère son cas :

— « Je suis devenu, dit-il, un objet de risée tout le jour :
« tous se moquent de moi, car chaque fois que je parle, je dois
« crier, annoncer violences et dévastations. La parole de Yahvé
« est devenue pour moi une source d'opprobes et de railleries
« perpétuels. Mais si je dis : « Je ne ferai plus mention de Lui et
« je ne parlerai plus en Son nom », il y a dans son cœur comme

« un feu ardent enfermé dans mes os : je m'efforce de le « contenir et je ne le puis » (1).

Or, Jérémie nous dessine là, en quelque sorte, le diagramme interne de son « Moi ». Nous y trouvons superposés trois éléments distincts : la brûlure de sa sensibilité profondément meurtrie par les « railleries », sa volonté de se soustraire à sa vocation par une abstention réfléchie, et, enfin, un élément caractéristique qui semble bien dominer toute cette situation psychologique et plier la volonté du sujet. C'est ce dernier élément-là qui est à considérer, ici, comme la donnée essentielle de l'état interne du prophète puisqu'il détermine finalement son comportement ultérieur, comportement qui est précisément l'essentiel dans la vie d'un prophète.

En effet, il y a lieu de considérer cet élément comme un facteur permanent absolu chez le prophète : Jérémie aurait pu nous donner d'autres diagrammes de son « Moi », relevés dans d'autres états de conscience et où nous n'aurions pas trouvé les facteurs « sensibilité » et « tendance à l'abstention ». Mais immanquablement, nous y eussions retrouvé le même « feu ardent » associé à de nouveaux facteurs psychologiques finalement éliminés dans le comportement normal du prophète. C'est le cas, par exemple, quand Hanania vient briser le joug de bois, que le prophète portait, en lui disant : « Voici ce que dit Yavhé : « Ainsi je briserai le joug du roi de Babylone ». Jérémie répond de bonne foi, mû par son libre arbitre : « Amen. Puisse Yavhé faire comme tu le dis ».

Et de quelques jours, on ne le revit plus prophétiser. Il ne tarda pas cependant à reparaître dans les lieux publics, non plus avec un joug de bois, mais avec un joug de fer, en signe de sa détermination, plus forte que jamais, à continuer sa sombre prédication.

Quelles que soient les raisons psychologiques qui avaient déterminé cette suspension momentanée de l'activité du prophète, il n'en est pas moins significatif que celui-ci ait finalement repris sa mission. Il y a donc finalement et constamment élimination chez lui de tous les facteurs psychologiques par l'élément permanent que nous avons signalé et qui règle chez lui en dernier ressort le comportement ultérieur. Ce dernier facteur a donc bien quelque chose d'absolu par rapport au « Moi » de Jérémie, puisqu'il vient à bout de sa

(1) A. LODS : « Les prophètes d'Israël » Pages 191-192.

propre résistance, méprise sa sensibilité et élimine jusqu'à sa confiance personnelle, quoique momentanée, en la prophétie de Hanania. Ce facteur dominera aussi sa douleur quand le prêtre officiel du Temple le mettra un jour aux ceps « pour blasphème » et annulera même chez lui l'instinct élémentaire de conservation quand ses sinistres prophéties lui vaudront d'être précipité un jour dans une citerne où il faillit périr.

A cet absolu que nous voyons apparaître sur le plan psychologique du prophète, pour déterminer invinciblement ses décisions, il y a lieu de joindre un absolu d'un autre caractère qui apparaît dans les jugements de Jérémie sur les événements de son époque. En effet, le prophète en juge tout autrement que ses contemporains ; et sa manière singulière d'envisager les choses se trouve paradoxalement confirmée par les faits.

Faudrait-il attribuer cette « vue profonde » à une impressionnante puissance de déduction, à un sens critique exceptionnel sur le cours de l'histoire ? La critique moderne interprète de cette manière l'énigme des prophéties, en attribuant aux prophètes le don particulier de juger profondément de l'histoire. Mais cette opinion rationaliste ne semble pas avoir tenu compte de ce qui manque positivement au jugement d'un Jérémie par exemple, savoir, une base rationnelle. Mieux encore, en tant qu'auteurs de leurs prophéties, les prophètes ne se réfèrent pas à une *logique* des faits : ils dépassent cette logique. A cause de cela, ils paraissent incohérents à leurs contemporains qui raisonnent d'une manière plus rationnelle puisqu'ils donnent toujours à leurs vues une base logique déduite du cours de l'histoire. C'est le cas, par exemple, quand les israélites exilés à Babylone, en voyant l'avènement inespéré de leur protecteur Amel Merdouck, espèrent en leur prochain retour dans leur patrie. Quoi de plus rationnel, en effet, qu'une telle espérance, puisque le roi babylonien venait justement d'inaugurer « une nouvelle politique juive » par l'élargissement de Jeconias, roi captif de Juda, qui devint le commensal honoré de son libérateur.

Mais Jérémie va d'emblée à l'encontre de cette espérance qu'il bafoue par des prédications plus pessimistes encore. Il prévient la nation d'un joug plus dur encore et, effectivement, manière éclatante le pessimisme farouche de Jérémie : le fils de Nabuchodonosor périt, en effet, assassiné. On peut dire que l'imprévisible avait confirmé le pessimisme du prophète plutôt que celui-ci n'avait pensé *le hasard*.

D'ailleurs, ce pessimisme n'avait pas été inauguré dans la

prédication prophétique par Jérémie, contemporain des événements. Depuis Amos, la voix des prophètes avait constamment suspendu sur la nation la fatalité de ce « delunda est Jérusalem », selon le mot de M. A. Lods. Jérémie l'aura simplement prêché plus farouchement, et vu s'accomplir.

CARACTERE DU PROPHETISME

Ainsi l'examen du cas de Jérémie permet de relever des faits qui caractérisent diversement et d'une manière positive le prophétisme :

1° Un absolu psychologique qui élimine tous les autres facteurs du « Moi » dans la détermination finale du prophète pour son comportement permanent.

2° Un jugement paradoxal sur les faits de l'avenir dicté par une sorte d'absolu qui n'a aucune base logique.

3° La continuité de la manifestation prophétique et sa similitude apparente et interne chez tous les prophètes.

Ces caractéristiques ne peuvent pas recevoir une interprétation simplement psychologique fondée sur un accident du « Moi » du prophète — « Moi » accidentel — qui ne semble figurer ici qu'en simple traducteur sensible mais parfois rétif, d'un phénomène permanent qui le plie à sa loi ainsi qu'il avait plié chez tous les autres prophètes leurs « Moi », comme l'onde magnétique fixe l'orientation de toute aiguille aimantée.

Il est difficile de donner à un phénomène ainsi caractérisé, une explication subjectiviste. Il y avait là une énigme dont la critique — soucieuse de tout faire entrer coûte que coûte dans le cadre des idées cartésiennes — a fourni une interprétation curieuse : le prophète serait un sujet double doté de deux « Moi » dont « l'un interroge l'autre et s'émeut de ses révélations ». Mais on ne s'est pas soucié de situer ce second « moi » dans l'individu conçu comme un monde psychique, partagé en deux domaines : le subconscient et le conscient.

Le second « Moi » est-il ici ou là dans les deux domaines à la fois ? on ne le dit pas.

Faut-il dès lors invoquer une autre hypothèse ?

Si le « Moi » humain ne fournit pas l'intervention satisfai-

sante du phénomène, ce n'est pas certes en doublant ou en multipliant autrement cette entité psychologique, qu'on en fournirait une meilleure. Il semble alors qu'il n'y a plus d'autre interprétation possible qu'en situant le prophétisme tout à fait hors de ce « Moi » et indépendant de lui comme le magnétisme est indépendant de l'aiguille.

Ce qui renforce cette manière de voir, c'est le propre témoignage des prophètes sur eux-mêmes : témoins uniques et directs du phénomène, ils le placent unanimement hors de leur équation personnelle.

Si cette manière de voir constitue une hypothèse, celle-ci ne serait pas logiquement moins valable que celle de la critique actuelle.

C'est cette hypothèse-là que nous désirons donner pour conclusion de principe à ce chapitre, en nous réservant de la développer plus spécialement dans les chapitres qui suivront.

CHAPITRE III

LES ORIGINES DE L'ISLAM EXAMEN DES SOURCES

Dans une étude critique sur l'Islam, on ne peut pas se dispenser d'un examen préalable des documents scripturaires ou historiques qui peuvent apporter sur le phénomène coranique quelque lumière.

Or ce problème historique est résolu pour l'Islam d'une manière exceptionnelle : de toutes les religions, il est, en effet, la seule dont les sources aient été fixées dès l'origine, du moins quant à l'essentiel : le Coran.

Ce livre a eu le privilège unique de se transmettre depuis bientôt quatorze siècles sans avoir subi aucune altération, ni connu d'apocryphes d'aucune sorte. Ce n'est pas le cas de l'ancien Testament dans lequel l'étude critique des exégètes contemporains n'a reconnu qu'un seul livre authentique : celui de Jérémie (1).

Ce n'est pas davantage le cas du Nouveau Testament dont les nombreuses versions supprimées au concil de Nicée, laisse planer un doute sur ce qu'il en reste : les Synoptiques.

En effet, ces derniers, à leur tour, ne sont pas regardés aujourd'hui comme des authentiques puisque les critiques les jugent généralement avoir été composés plus d'un siècle après Jésus-Christ, c'est-à-dire après la disparition des apôtres auxquels la tradition chrétienne les impute. Par conséquent, sur l'historicité des documents Judéo-chrétiens, il plane aujourd'hui pas mal d'incertitude.

Aussi est-ce un phénomène remarquable au point de vue de la sociologie et de la psychologie arabes, de l'époque mohammadienne, que cette fixation intégrale du texte coranique

---

(1) E. MONTET : « Histoire de la Bible ». Genève.

du vivant même du prophète. Ce point essentiel mérite d'être constaté et souligné ; il n'y a pas un problème scripturaire du Coran, comme il y en a un pour la Bible. Ce point est établi sur des données historiques qui méritent d'être signalées à l'attention du lecteur, lequel doit remarquer encore, là, la coïncidence du fait de l'histoire avec ce verset coranique : « Et nous en assurerons la conservation intégrale ». (Coran, XV, 9).

Cette conservation a néanmoins son histoire :

Au fur et à mesure de la révélation, les versets coraniques étaient fixés dans la mémoire de Mohammed et de ses disciples, et consignés aussitôt par l'écriture, par des secrétaires particuliers qui utilisaient pour cela n'importe quel objet plat : omoplate de mouton, bout de parchemin, etc...

Si bien qu'à la mort du prophète, le Coran se trouvait fixé oralement et par écrit, et au besoin une confrontation entre les versions était toujours possible s'il s'agissait, par exemple, d'une variante d'ordre prophétique ou d'ordre dialectal.

D'ailleurs, cette confrontation sera faite à deux reprises, et la manière même dont ce travail avait été exécuté est en soi un événement considérable dans l'histoire de la technique intellectuelle humaine. Pour la première fois, se manisfestaient dans une entreprise intellectuelle, les qualités de méthode et de rigueur qui sont aujourd'hui l'apanage de l'esprit scientifique.

Une première commission désignée par le Khalif Abou Bekr — et présidée par Zeid Ben Thabet, le même qui était le secrétaire du « Wahy » du vivant du Prophète — fit le premier classement écrit du Coran. Zeid sembla tout d'abord se récuser pour deux raisons : l'une, celle du disciple qui ne veut pas prendre une initiative que n'avait pas envisagée, ni prise le Maître, l'autre celle du croyant à l'esprit rigoureux qui s'éffraie d'avance à la perspective de la moindre erreur dans l'exécution de sa mission. Néanmoins, cette tâche se trouva accomplie grâce aux efforts conjugués et consciencieux des membres de la commission. La méthode suivie était simple mais rigoureuse : ils savaient tous le Coran par cœur, et dans l'ordre même où ils l'avaient appris, en compagnie et sous la direction du Prophète. S'il y avait une variante, pour lever le doute à son sujet, ils consultaient les pièces sur lesquelles avaient été consignés les versets lors de leur révélation.

Sans se satisfaire de ces précautions déjà remarquables, Zeid et Omar allaient, par surcroît, à la porte de la Mosquée de médine et là, ils recevaient les témoignages des autres

compagnons, en confirmation de la version arrêtée par la commission elle-même.

Mais ces travaux avaient fixé le texte coranique avec des variantes dues aux dialectes usuels de l'Arabie djahilienne.

Cependant, Othman, le troisième Khalife, ne voudra plus de ces variantes et ordonnera qu'une seule et unique version soit rédigée dans la langue de Koreich.

Une deuxième commission, présidée encore par Zeid, sera chargée de cette nouvelle entreprise. Elle a cette fois-ci pour mission de fixer définitivement le texte coranique dans une seule langue, afin que la diversité dialectale ne soit pas une cause d'inharmonie dans la communauté musulmane. La commission finissait ses travaux en l'an 25 H.

Depuis cette époque, le Coran s'est transmis de génération en génération dans une seule et unique forme connue depuis le Maroc jusqu'aux frontières du Mandchoukouo.

Il est, de ce fait, le seul livre religieux qui jouit de nos jours du privilège d'une authenticité indiscutable. En sorte que la critique ne pose aucun problème historique à son sujet aussi bien en ce qui concerne son fond qu'en ce qui concerne sa forme.

La seconde source scripturaire de l'Islam se trouve dans les paroles du prophète ou Hadiths. Malheureusement, cette source n'est pas historiquement aussi certaine que la première : les Hadiths n'ont pas été conservés avec le même soin méthodique que les versets coraniques. De son vivant même, le Prophète défendait énergiquement à ses compagnons d'écrire Sa parole afin qu'il n'y ait pas, dans la suite, de confusion possible entre cette parole et un verset révélé, entre la tradition et le Coran.

Ce n'est que bien après la mort du Prophète que l'importance des Hadiths se révéla, au point de vue juridique surtout, comme une seconde source du droit musulman. Cette notion s'était déjà manifestée dans l'histoire du droit musulman lors du départ de Moadh, ce compagnon du Prophète qui fut désigné par lui-même pour aller enseigner l'Islam au Yémen, après la bataille de Honain. Comme pour lui poser un test, Mohammed lui avait demandé : « Comment ferais-tu pour trancher un cas litigieux ? et le disciple répondit : « J'appliquerais le précepte coranique, ou à défaut je me référerais à une tradition, et enfin, si celle-ci manque, je m'en rapporterais à mon jugement ». Mohammed approuva cette façon de voir chez son disciple qui exposait incidemment la seconde source du droit musulman.

Aussi, quand ce droit se développera avec les besoins croissants de la société musulmane, les docteurs voudront alors fixer d'une manière aussi certaine que possible les hadiths qui devaient devenir un élément essentiel de la doctrine juridique.

Cependant, l'écart entre l'époque où ce travail devait s'accomplir et la mort du Prophète était encore assez important pour qu'il n'y ait pas eu, dans cet intervalle, de nombreuses altérations et une multitude d'apocryphes parmi les Hadiths authentiques. Dès lors, il s'agissait d'élaborer une méthode critique susceptible de séparer ce qui était authentique de ce qui ne l'était pas. On adopta pour méthode, la critique historique qui consistait à vérifier la continuité et la valeur morale de la chaîne par laquelle le Hadith était parvenu jusqu'aux traditionnistes.

Ces derniers furent ainsi amenés à considérer, selon le degré de certitude historique, trois groupes de Hadiths : l'authentique, le douteux et le faux.

Telles sont, dans leur état actuel, les sources scripturaires de l'Islam : le verset coranique susceptible d'être utilisé comme document historique absolument certain, et le Hadith, plus ou moins certain et qui ne doit être utilisé, en tout cas, dans une étude critique qu'avec les précautions qui se dégagent des méthodes mêmes suivies par des traditionnistes savants et consciencieux comme Bukhari et Muslem.

Avec ces précautions, les deux sources que peut utiliser l'islamologie, deviennent aussi sûres l'une que l'autre, et il y aurait un véritable snobisme intellectuel à écarter systématiquement les documents que fournit la tradition.

CHAPITRE IV

LE MESSAGER

Dans l'étude du phénomène coranique, on ne saurait se passer de la connaissance aussi exacte que possible du « Moi » mohammadien. Cette donnée y est aussi nécessaire que l'est un système de repères dans l'étude des propriétés analytiques d'une fonction géométrique.

Le phénomène à examiner est, en effet, lié à la personne de Mohammed et, pour conclure sur la nature de ce lien, un premier pas serait d'établir un critère préliminaire constitué par tous les éléments propres à éclairer un « moi » qui est objet, témoin et juge en la matière.

Par conséquent, il y a lieu de s'entourer quant à ce témoin et à ce juge, des garanties qui nous permettent d'accorder le crédit nécessaire à son témoignage et à son jugement. Cela ne nous empêchera pas de faire, d'autre part, un second pas et un second critère nous permettant de juger directement par nous-mêmes du phénomène. Mais pour le moment, il est naturel de se poser, au sujet du témoin, les questions qu'on se pose ordinairement relativement au crédit moral et intellectuel de celui dont on voudrait enregistrer le témoignage. En particulier, sa lucidité d'esprit et sa sincérité ne doivent faire aucun doute pour être utilisables comme éléments historiques essentiels du problème.

Dans ce but, peut-être faudrait-il exposer tous les détails de la vie de Mohammed : chaque détail étant susceptible de fournir une donnée intéressant ce critère.

Mais nous n'estimons pas nécessaire d'accrocher dans une galerie déjà très riche, un nouveau portrait de Mohammed.

Le lecteur qui voudrait satisfaire le désir légitime de mieux connaître la figure prodigieuse de cet homme, a le loisir de consulter les nombreuses « Sirat En-Nabi » de l'école tradition-

naliste (1) où les études biographiques sorties des imprimeries modernes (2).

Pour nous, il s'agit surtout d'esquisser un portrait psychologique dans lequel le détail biographique n'importe que sous ce rapport-là. Cette mise au point étant faite, la vie de Mohammed se présente à nous comme deux étapes successives : l'époque pré-coranique s'étendant sur une durée de quarante ans, et l'époque coranique embrassant tout le laps de la révélation, soit vingt-trois années. D'ailleurs, chacune de ces étapes est marquée par un évènement capital qui y introduit une césure importante, la partageant en deux périodes secondaires.

En effet, le mariage avec Khadidja constitue, relativement à l'époque précoranique, une solution de continuité remarquable puisque le futur prophète va s'absorber, semble-t-il, dans une retraite mystique jusqu'à la nuit mémorable de la révélation.

De même, la « Hidjra » apportera-t-elle dans l'époque coranique, la coupure qui va séparer l'ère de la simple prédication de celle des triomphes militaires et politiques qui ouvriront au jeune empire musulman, la scène de l'histoire.

Nous allons examiner très sommairement ces périodes successives, en notant pour chacune d'elles les évènements qui ont pu marquer la personnalité de Mohammed ou qui ont pu être marqués par elle afin d'éclairer autant que possible la nature du lien entre le « Moi » mohammadien et le phénomène coranique.

---

(1) N.D.L. — Voir Ibn Ishaq, Ibn Mess'ud, etc...
(2) cf. E. Dinet, E. Dermenghem, V. Georghiu, R. Arnaldez ; M. Hamidullah, etc...

EPOQUE PRE-CORANIQUE

L'ENFANCE ET L'ADOLESCENCE JUSQU'AU MARIAGE

Une pieuse tradition commune à tous les peuples a toujours entouré de légende le berceau et la tombe des hommes prodigieux.

La tradition musulmane a, elle aussi, entouré le milieu familial, la naissance et l'enfance de Mohammed, de miracles annonciateurs de sa prodigieuse et unique destinée. Mais il n'est pas nécessaire de s'inquiéter de leur degré d'historicité puisqu'ils ne concernent pas directement notre sujet.

Nous porterons plus d'attention aux détails qui vont révéler peu à peu le caractère particulier de cet enfant qui ne cessera d'être, pour la douce Halima, sa nourrice, un sujet de joie et d'inquiétude à la fois.

L'enfant pousse chez elle comme une plante robuste du désert. Mais alors qu'il est encore au sein, il pleure chaque fois qu'on découvre sa nudité pour la toilette. Pour arrêter ses pleurs, sa nourrice n'avait qu'à le sortir, quand c'était la nuit, devant la tente : l'enfant aussitôt était absorbé par le paysage nocturne du firmament qui semblait exercer une irrésistible attraction sur ce regard où perlait encore la dernière larme.

L'enfant, grandi, va jouer maintenant dans les parages de la tente avec ses frères de lait.

Cependant, un épisode se produisit certainement qui changea le cours de la vie pour l'enfant. Quel était au juste cet évènement ?

Un jour, dit-on, l'un des frères de lait du nourrisson était rentré essoufflé pour raconter, en bégayant, à la pauvre Halima effrayée, un épisode bizarre qui serait survenu à Mohammed. Celle-ci, boulversée, serait partie sur le champ à la recherche et

à la rencontre de son nourrisson qui lui aurait confirmé son aventure : « Deux hommes vêtus de blanc, aurait-il dit, s'étaient saisis de moi et, m'ayant ouvert la poitrine et le cœur, m'en ont extirpé comme un grumeau noir » (1).

La tradition voit dans cette scène l'extirpation symbolique du pêché originel. Et certains exégètes y rapportent les versets suivants :

« Ne t'avons-nous pas ouvert le cœur et ne t'avons-nous pas déchargé du fardeau qui accablait tes épaules ? » (COR XCIV - V. 1, 2.)

Toujours est-il que Halima avait ramené l'enfant à la Mecque alors qu'il avait quatre ou cinq ans.

Que pouvait-il avoir gardé dans son esprit de ce stage à la vie païenne et bédouine ?

Rien, assurément, qui ait pu imprégner son « Moi » en vue de la vocation future. Mais, peu après, la mort de sa mère Amina survenant, et l'enfant n'ayant plus de toit paternel, son grand-père Abd-El-Muttaleb le recueille.

Peu après, la mort frappe encore ce vieillard, et l'enfant est confié à son oncle paternel Abou Taleb, le père d'Ali. Mohammed avait alors sept ou huit ans.

Son tuteur, dans le foyer duquel, l'abondance ne régnait pas, s'occupait comme guide et intendant des caravanes mecquoises. Il allait ainsi periodiquement vers les centres syriens pour troquer les produits de l'Inde et du Yémen contre ceux des pays méditerranéens.

C'est ainsi qu'à l'occasion d'un de ces départs de caravanes, Mohammed, alors âgé de onze ou douze ans, supplia son oncle de l'emmener. Mais ce dernier refusa, ne désirant pas s'embarrasser d'un aussi jeune compagnon dans un voyage long et pénible. Cependant, l'enfant insista, fondit en larmes et se jeta dans les bras de son tuteur qui céda finalement devant une demande aussi émue.

Donc, voilà pour Mohammed l'occasion d'entrer en contact, pour la première fois, avec le monde extérieur. Jusqu'à douze ans, il avait ainsi vécu exclusivement dans un milieu arabe idolâtre, en gardant, dans les environs de la Mecque, les quelques chameaux de son oncle. C'est dire que jusque là aucune circonstance particulière d'ordre culturel n'avait encore

---

(1) N.D.L. — Aucune source historique ne confirme cette anecdote

marqué son existence d'orphelin vivant pauvrement

Mais ce voyage inopiné va mettre sur le chemin de l'enfant le premier incident qui intéressera directement la future vocation.

En effet, quand la caravane eut atteint la ville de Bosra, en Syrie, le supérieur d'un monastère des environs fit un chaleureux accueil à la caravane des étrangers et leur accorda l'hospitalité chrétienne. Prenant ensuite à part l'oncle de Mohammed, le prêtre, que l'histoire nommera Bahira, lui dit : « Retourne avec ton neveu à la Mecque... L'avenir présage des évènements glorieux au fils de ton frère ».

Abou Taleb avait-il accordé de l'importance à ce banal incident de voyage et en avait-il même fait part à son neveu, lui, qui devait mourir sans vouloir confesser l'Islam jamais ? En tout cas, le chef de la caravane mecquoise dut d'abord s'acquitter de sa mission commerciale avant de reprendre le chemin du retour. Quant à l'enfant — à supposer même qu'il en eut vent — l'incident ne sembla pas avoir rien changé à sa manière de vivre comme tous les jeunes koréïchites. La tradition, si attentive aux faits de son histoire, n'avait rien noté de particulier depuis cet incident historique—qui pu déceler quelque chose comme un « chemin de Damas » pour le futur prophète.

Mohammed a atteint l'adolescence dans sa ville natale où il se mêle maintenant à la jeunesse en subissant même ses tentations, sans y succomber pourtant. Les occasions de débauche n'y manquent pas cependant. Les lanternes rouges accrochées aux portes des courtisanes attirent cette jeunesse mecquoise, passionnée pour les armes, le charme féminin et la poésie. On s'enivre, rêvant aux prouesses d'Antar et aux aventures amoureuses d'Amrou El-Kaïs. Chacun nourrit l'espoir d'immortaliser son nom en accrochant un jour une « mo'allaquat » aux parois de la « Kaaba ».

Mohammed est emporté dans ce tourbillon. Parfois même, il ressent l'aiguillon de ses jeunes sens : il se dirige lui aussi vers le haut quartier de la ville, vers... une lanterne rouge. Mais toujours un incident forfuit vient l'en détourner. Sur ce point, ce n'est plus la légende qui parle, mais le témoin lui-même, c'est-à-dire l'histoire fondée sur les hadiths authentiques.

D'ailleurs nous possédons sur ce point, un recoupement intéressant : le futur prophète rencontre certainement dans le tourbillon de cette jeunesse, plusieurs de ses futurs compagnons qui devinrent dans la suite, comme Omar, les champions, les héros et les martyrs de sa cause.

Il y a dans ce recoupement historique, un témoignage tacite des plus illustres noms de l'histoire musulmane, les « Walid » les « Othman » etc, qui portaient déjà sur le futur prophète un jugement laconique mais combien éloquent : El Amin. Il était à leurs yeux, dès cette époque, le fidèle, le sûr (Amin), et ce témoignage historique apporte pour le portrait psychologique que nous envisageons, un détail précieux.

Cependant, cette existence normale et simple se continue pour Mohammed sans rien de particulier dans sa trame quotidienne jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans. Mohammed est encore célibataire : il n'a pas su se marier, car pour prétendre à la main d'une honorable mecquoise, il aurait fallu verser une dot importante que ne lui permettait pas sa très humble condition.

LE MARIAGE ET LA RETRAITE

Cependant, à l'âge de vingt-cinq ans, un esclave nommé Maissarra vint lui faire des ouvertures de mariage. Il s'agissait d'une riche et noble veuve de la Mecque, nommée Khadidja. Mohammed refusa en faisant valoir sa trop modeste situation par rapport à la position considérable de l'épouse qu'on lui proposait. Mais l'émissaire, intelligent, avait su apaiser ses scrupules : Khadidja étant d'ailleurs intervenue elle-même pour le décider. Nous devons même à cette intervention un détail précieux pour l'histoire du phénomène coranique. Il devait sans doute exister à la Mecque, vers cette époque-là, une psychose particulière, comme il y en a toujours eu partout à la veille des évènements importants comme la guerre par exemple. Les Mecquois s'attendaient au prophète promis dans la postérité d'Ismaël. Khadidja nourrissait secrètement l'ambition d'épouser le Prophète attendu et le voyait en Mohammed, auquel elle fit part, très loyalement d'ailleurs, de ses sentiments particuliers à son égard. Mais, lui se défendit non moins loyalement d'être ce prophète-là.

C'est dans ces conditions psychologiques que le mariage fut conclu, en principe, nous laissant incidemment un témoignage important sur le « Moi » mohammadien qui s'éclaire pour nous à la lumière de ce premier débat sur la venue du prophète promis. Nous trouvons un autre témoignage, non moins important, dans

la circonstance du mariage qui nous laissa un précieux document biographique, en l'espèce de la « Khitba » (allocution dite à l'occasion des fiançailles) que l'oncle du prophète prononça selon la coutume koréïchite :

« Louange à Dieu, dit-il, en présence des principaux « Koréïchites réunis au domicile de l'épouse. Louange à Dieu « qui nous a fait naître de la postérité d'Abraham et d'Isarël et « qui nous a donné en héritage le territoire sacré. Mohammed, « fils d'Abdallah, mon neveu, est privé des biens de la fortune, « de ces biens qui ne sont qu'un dépôt qu'on rendra tôt ou tard. « Mais il surpasse tous les autres Koréïchites en vertu, en intel- « ligence, en lignée et en grandeur d'âme. Mohammed, dis-je, « mon neveu, a une inclination envers Khadidja, et celle-ci « éprouve le même sentiment pour lui. Je déclare que, quelle « que soit la dot nécessaire pour conclure ce mariage, je la ver- « serai pour lui ».

Voilà donc marié cet homme « privé des biens de la fortune » mais doué de « vertu et de grandeur d'âme ».

Ces traits correspondent bien à la physionomie d'El Amin, et coïncident, de toute façon, avec le portrait historique du héros de la plus grande épopée de l'histoire religieuse.

Mais voici que son existence normale va brusquement changer : Mohammed va se retirer de la société mecquoise, s'écarter de son milieu, se recueillir dans une retraite qui aura son dénouement au Mont Hira.

Quel bagage spirituel et intellectuel avait-il pu emporter dans cette retraite d'où jaillira, quinze ans plus tard, la lumière coranique ?

Nous savons qu'à son époque, les mœurs païennes de son milieu se superposaient à un vieux fon de monothéisme traditionnel qui se reflète d'ailleurs assez bien dans la Khitba d'Abou Taleb. Mais ce monothoéïsme atavique n'implique aucun culte particulier : la Ka'aba était surtout le temple des idôles ou la scène politique des familles patriciennes. Quand à la vie culturelle de la Mecque, elle s'était depuis longtemps organisée selon la règle d'un syncrétisme intertribal : Hobal, El-Lat, Uzza, patronnaient le panthéon des Dieux de toutes les tribus arabes. Mais par un souci politique et commercial, les grandes familles de la Mecque maintenaient au-dessus de ce syncrétisme païen un vague monothéïsme reflété dans le souvenir orgueilleusement gardé, du lointain ancêtre : Ismaël.

En tout cas, ce souvenir n'affectait nullement les croyances

des arabes, ni leurs coutumes, surtout guerrières. Cela explique d'ailleurs la lutte âpre qui s'engagera bientôt entre les tenants de cet ordre djahilien et l'Islam naissant. Même ce vénérable et noble koréïchite qu'était Abou Taleb, dont on vient de citer les paroles si nobles et si élevées de sa « khitba », mourut sans abjurer cependant les idôles, malgré les supplications désespérées de son neveu.

Telle était la vague idée que le futur phophète pouvait avoir emporté dans sa retraite sur la religion de l'ancêtre Abraham. Il faut ajouter, toutefois, que cette religion avait survécu dans un état plus pur chez quelques mystiques qu'on nommait à l'époque : « les Hanifs ». Ces « hanifs » étaient des hommes assez curieux qui se séparaient de l'idolâtrie de leur époque pour se consacrer à l'adoration d'un Dieu unique (1). Mais la vie mystique de ces ascètes ne s'accompagnait d'aucune règle particulière ni d'aucune forme liturgique. A fortiori, ne devaient-ils point avoir de filiation spirituelle avec une secte quelconque des Ecritures. La chronique de l'époque ne signale aucune église à la Mecque ni aucune synagogue ni de monastère dans les environs.

Les « hanifs » se retiraient simplement dans quelque lieu solitaire sans rompre d'ailleurs tout à fait avec le siècle. Pour seule règle mystique, ils pratiquaient le « Zuhd » ou renoncement, ce qui indique assez l'empreinte du désert sur leurs âmes. En effet, le « Zuhd » est dans le tempérament même du Bédouin dont la fortune est constamment à la merci d'une sécheresse ou d'une razzia. Dans les mots mêmes qu'Abou Taleb a prononcés à l'occasion des fiançailles de Mohammed sur les « les biens qui ne sont qu'un dépôt qu'on rendra tôt ou tard » s'exprime bien plus l'âme du désert que l'esprit des couvents.

L'effort mystique des « hanifs » ne tend ni vers la morale chrétienne ni vers la légalité mosaïque, mais vers quelque chose comme une simple discipline individuelle dont nous trouvons l'expression morale la plus sublime dans les poésies de Kuss, lequel — si même il avait été chrétien comme on le dit — n'a laissé pour l'histoire que des vers étincelants du plus pur génie du désert.

Mais, apparemment, l'empreinte abrahamique était encore assez sensible dans le milieu djahilien à cette époque, puisqu'il

(1) Abu-dharr EP-Ghifari vécut dans cet état, trois années avant de connaître le Prophète et d'embrasser l'Islam.

surgissait, ça et là, un « hanif ». Mais cette empreinte est uniquement de tradition arabe, et n'avait rien de commun avec la pensée judéo-chrétienne dont le courant spirituel avait pris naissance bien longtemps auparavant, avec le premier mouvement prophétique en Israël, c'est-à-dire avec Moïse.

Même de nos jours, après treize siècles de cette culture islamique qui a forcément imprimé son caractère à l'esprit arabe du désert, le folklore monothéïste n'y est pas encore tellement répandu, et beaucoup de musulmans du Nord du « Nejd » ignorent encore assez la chronologie judéo-chrétienne (1).

Par conséquent, il n'est pas logique de supposer aux « hanifs » plus de connaissances qu'à nos contemporains, sur le courant de pensée et l'histoire du monothéïsme. Il est facile d'imaginer, avec quel maigre viatique, avec quelles notions ordinaires et dans quelles intentions normales, Mohammed va, après son mariage, s'isoler de son siècle, comme le faisait le « hanif » de son époque. Il est toutefois utile de préciser que les conditions que nous venons de noter sont d'autant plus certaines dans le cas de Mohammed, qu'il était « Ummi » : un analphabète à qui, par conséquent, aucune information religieuse écrite n'était possible. C'est là, d'ailleurs, une remarque superfétatoire, puisque comme nous le montrerons plus loin, cette source écrite elle-même faisait défaut.

Maintenant, sur cette retraite de quinze années, quels renseignements avons-nous ?

A part quelques détails biographiques, relatifs à la vie conjugale et familiale de Mohammed, nous ne savons rien quant à l'organisation de sa vie spirituelle à cette époque.

Va-t-il se plonger dans une profonde méditation du problème religieux, guidé par une sorte d'intuition de la future vocation ? L'éminent orientaliste Dermenghem a répondu là-dessus d'une façon affirmative. Mais cette réponse nous semble plutôt dûe à l'imagination de l'auteur qui n'avait pas apparemment recueilli sur ce point, un témoignage historique pourtant inattaquable : celui du Coran. Or, ce livre nous dépeint rétrospectivement l'état d'esprit chez Mohammed avant la révélation dans les termes suivants : « Tu n'aspirais pas certes à recevoir le Coran. Ce n'est qu'une faveur de ton Dieu. Ne prête point d'appui aux incroyants ». (Cor. XXVIII. - V. 86).

Qu'est-ce à dire, sinon que Mohammed ne nourrissait

(1) Raswan : étude sociologique.

aucune espérance à un rôle messianique pour lui-même, ni avant ni pendant sa retraite. C'est pourtant bien là, la signification psychologique du verset dont la portée historique a échappé à M. Dermenghem bien qu'il n'ait jamais douté de l'historicité du Coran.

Il faut noter d'ailleurs qu'une telle signification n'est liée qu'à une seule condition nécessaire et suffisante : la sincérité absolue de Mohammed. C'est précisément le but de ce critère d'établir cette condition préalable essentielle afin de voir dans le Coran, en plus de son caractère historique certain, un miroir rétrospectif, quelque chose comme un rétroviseur, dans lequel nous pouvons saisir, par réflexion, les divers états qui ont marqué l'histoire intime du « Moi » mohammadien. En sorte que nous pouvons voir dans le verset ci-dessus, la peinture exacte de l'état d'âme chez Mohammed à l'époque du Ghar Hira.

Il n'y a donc aucune raison de prêter au fidèle « El Amin » une intention apprêtée de *préméditer,* au moment où il va se retirer du monde, après son mariage. Les conclusions du présent critère renforceront, chemin faisant, ce jugement anticipé.

Il y a cependant un point obscur : les historiens modernes s'étonnent que la tradition possédât si peu de renseignements sur cette retraite qui est pourtant la période capitale — au point de vue psychologique — pour l'histoire de la future vocation.

En effet, nous ne possédons que très peu de détails là-dessus. Mais il n'y a rien d'étonnant à cela : l'histoire ne pouvait que suivre les traces du futur prophète dans la mémoire de ses contemporains. Or, il s'est précisement effacé et dérobé aux regards de son temps pour demeurer durant quinze ans le solitaire de la Mecque ou du Mont Hira. Et nous trouvons dans sa discrétion sur ce point, la preuve que la tradition — parfois accusée de majorations — est au contraire d'une parfaite circonspection, quand les détails historiques lui font réellement défaut.

Faute de ces détails, pour nous-mêmes, nous sommes obligés de recourir aux recoupements et aux documents psychologiques fournis par le Coran. Nous justifions cette position par la perennité du « moi » mohammadien durant toutes les étapes de sa vie, depuis la scène de son mariage, qui nous a permis de recueillir quelques données positives sur ce « Moi ».

Or, cet homme, qui s'est éclipsé de la scène de l'histoire

durant quinze ans, va y reparaître pendant vingt-trois ans pour vivre, penser, parler et agir plus que jamais en pleine lumière. En effet, nous connaissons, en ce qui concerne la période coranique, même jusqu'aux détails futils de sa vie conjugale grâce à cette tradition, tout à l'heure si discrète. Il est donc possible d'éclairer les traits essentiels de sa retraite par les recoupements de sa vie ultérieure. Or, c'est Mohammed lui-même qui nous indiquera plus tard sa manière d'employer son temps. En-Nawawi rapporte en effet le hadith suivant : « Le croyant doit partager sa vie entre l'adoration de Dieu, la contemplation de son œuvre et l'effort quotidien pour asurer son existence terrestre ».

Si nous admettons la perennité du « Moi » mohammadien, voilà donc tracé pour nous le programme de vie que devait suivre Mohammed, notamment dans la période de sa retraite. D'ailleurs les habitudes se fixent plus particulièrement chez l'adolescent pour se refléter par la suite dans toute sa vie, et c'est, pensons-nous, le cas pour Mohammed, quand son épouse Aïcha lui fera plus tard une remarque empreinte du souci de sa santé sur ses très longues stations debout, dans ses prières surérogatoires. C'était là, certainement, une habitude fixée chez le prophète depuis l'époque de sa retraite.

Donc, si le Prophète accordait une si large part à la prière dans son emploi du temps, alors que les soucis des détails matériels de sa mission le pressaient, combien plus librement ne devait-il pas s'y consacrer quand il n'avait encore à faire face à aucun détail de la vie matérielle et publique. Par conséquent, il n'y a pas lieu de s'étonner de trouver si peu de documents sur cette période de sa vie qui était positivement sans histoires.

Ce n'est que vers la fin de cette période que les échos de cette retraite parviendront au monde extérieur avec la nouvelle sensationnelle de la venue du Prophète attendu.

EPOQUE CORANIQUE

PERIODE MECQUOISE

Mohammed a maintenant quarante ans. La rideau se lève de nouveau sur son histoire ; mais nous le retrouvons dans une profonde crise morale.

Depuis quinze ans, il n'avait été qu'un simple Hanif partageant son temps, selon son mot même, entre l'adoration de Dieu et la contemplation de son œuvre sublime. Le ciel profond qui couvre de son dôme d'azur le paysage embrasé du Djebel En-Nour, attire encore son regard, comme jadis il attirait celui de l'enfant, devant la tente de la nourrice. Mais Mohammed n'est pas un esprit systématique à la recherche d'une théorie sur les origines et l'harmonie de l'univers, ni un caractère inquiet à la recherche d'une certitude. Sa certitude, il l'a eue depuis toujours et surtout depuis sa retraite : il croit au Dieu unique d'Abraham.

C'est bien à tort, nous semble-t-il, que la critique moderne, M. Dermenghem notamment, voit dans cette phase une période de recherche et d'inquiétude : une sorte d'adaptation et d'incubation chez Mohammed.

Bien au contraire, les documents de l'époque prouvent que le problème métaphysique ne hantait pas sa conscience, puisqu'il en avait d'ores et déjà la solution, en partie intuitive et personnelle et en partie atavique, parce que sa foi au Dieu unique vient du lointain ancêtre Ismaël.

Cette remarque est essentielle pour l'étude du phénomène coranique par rapport à un « Moi » mohammadien tel qu'il résulte réellement des données historiques.

Il convient de signaler, particulièrement, qu'aucune préoccupation personnelle ne hante ce contemplatif solitaire absorbé dans le problème religieux, à la manière des mystiques de l'Inde ou des Soufis de l'Islam et à la recherche d'une simple morale plutôt que d'une vocation. Entre son « Moi » et la réalité métaphysique qu'il contemple, on ne peut établir, en ce qui

concerne cette époque du moins, le lien d'une pensée systématique. Ce n'est pas là une simple affirmation, mais la définition du seul état de ce « Moi » compatible avec toutes les autres conditions psychologiques telles qu'elles se dégagent de l'histoire du personnage et du témoignage rétrospecfif du Coran.

Cependant, vers la quarantaine, on le retrouve avec une préoccupation dominante, douloureuse même : *il doute.*

Il ne doute pas de Dieu — sa certitude à cet égard n'a jamais failli — mais il doute de lui-même.

Pourquoi et comment ce doute est-il venu à son âme ? Pourquoi, dans le champ de sa contemplation, trouve-t-il maintenant l'ombre de sa personne, le spectre de son « Moi », se profiler sur le fond de ses médications religieuses jusqu'à en devenir presque le point central ?

La tradition, occupée des seuls détails chronologiques de la vie de Mohammed, ne fournit aucun renseignement sur cet état psychologique pourtant capital. Mais nous avons toutefois dans le verset cité plus haut (1) et dans la réplique de Mohammed à Khadidja, lors des ouvertures de leur mariage, la réponse au problème que pose pour nous l'état d'âme dans lequel nous le retrouvons vers la fin de sa retraite.

Sans nous apporter toute l'explication du doute mohammadien, le verset et le détail biographique cités, attestent néanmoins que ce doute ne résulte pas d'une téméraire espérance, d'une folie égocentriste, d'une hypertrophie du « Moi » chez Mohammed. On est obligé d'y voir la conséquence d'un état subjectif accidentel dans lequel le prophète s'était trouvé soudain avec la prescience, le pressentiment de quelque chose d'extraordinaire touchant à son propre destin. A quoi attribuer ce pressentiment qui plane maintenant en lui, en écorchant d'une façon aussi douloureuse la nature positive de son esprit ?

Simple élaboration du subconscient ou intuition d'un proche et extraordinaire dénouement ?

Certaines espèces animales ont l'instinct des phénomènes et des bouleversements qui doivent, dans un proche avenir, affecter les lieux qu'ils habitent. Telles fourmis de l'Amérique quittent leurs lieux à la veille où il va s'y déclarer un incendie. Dans le Sud constantinois, une espèce de rongeurs quitte ses terriers dans les lits des oueds, à la veille des grands orages.

---

(1) Cor XXVIII, V. 86.

Mohammed avait-il. de la même manière, la prémonition du phénomène coranique qui allait bientôt l'embrasser et submerger tout son être ?

Quant à y voir une élaboration du subconscient, il faudrait pouvoir expliquer par là toute la matière du Coran et sa pensée discursive ainsi que l'aspect phénoménal de sa manifestation chez Mohammed. Or, comme on le soulignera plus loin, cela n'est point possible.

Toutefois, Mohammed va s'ouvrir de ses angoisses à sa douce épouse ; il se plaint à elle amèrement : il se croit fou, possédé, se juge l'objet de quelque sortilège maléfique.

La noble Khadidja le console et le rassure :

« Dieu, lui dit-elle, n'abandonne pas l'homme qui n'a jamais menti, qui assiste l'orphelin et secourt le faible, Dieu ne l'abandonne pas à la dérision des démons ».

Dans ces propos historiques, apparaît indiscutablement la notion du « Dieu Unique » qui devait être courante dans le milieu familial de Mohammed, dès avant sa vocation.

Cette constatation permet de déduire par recoupement la conviction personnelle de Mohammed sur ce point durant sa retraite et elle ajoute ainsi une donnée essentielle pour le portrait psychologique qu'il s'agit de dessiner. De toute façon, après ces apaisements, Mohammed reprenait régulièrement le chemin de sa retraite où il était de nouveau assailli par le doute et gagné par le trouble irritant qui caractérisent tous ses états d'âmes vers cette époque. Maintenant, encore plus, car il sent une présence comme une ombre qui rôde autour de lui.

Il sort de sa retraite, il arpente fébrilement les sentiers embrasés du Djebel En-Nour ; il étouffe de l'inconnu qu'il sent suspendu à son âme ; il n'en veut plus.

Le voici penché sur un ravin ; il voit une issue à son drame... au fond de l'abîme. Il va pour se délivrer de son obsession, et fait un pas en avant. Mais plus prompte que son geste, une voix l'arrête : « O Mohammed, tu es le Prophète de Dieu ».

Il lève la tête : il voit l'horizon irradié d'une éblouissante lumière. Il est bouleversé, ébloui. Il se tourne d'un autre côté, mais l'apparition ne quitte pas le champ de sa vue : elle est partout, aux quatre points cardinaux.

Il tombe évanoui.

S'étant réveillé, il s'enfuit vers la Mecque. Il retrouve sa douce confidente. Elle est surprise de son air dramatique, de son état fébrile : lui si soigneux, qui ne négligera jamais un

détail de sa toilette, est là maintenant avec les cheveux ébouriffés, la mine défaite, les vêtements en désordre. La douce Khadidja surmonte son propre émoi, soigne son époux et avec de nouvelles paroles ramène la paix dans son âme bouleversée.

Il reprend le chemin du djebel En-Nour.

La nuit vient sur sa retraite au Ghar Hira. Il s'endort quand une perception inconsciente le réveille : il sent une présence.

Devant ses yeux, il aperçoit maintenant « un homme vêtu de blanc ».

L'inconnu s'approche de lui et lui dit :

— Lis.

Je ne sais pas lire, répond Mohammed, qui voudrait s'éloigner, fuir l'ensorcellement de la voix qui répète :

— Lis.

— Je ne sais pas lire, répond encore Mohammed.

— Lis, répète de nouveau la forme immatérielle qui sera désormais l'assidu visiteur du Prophète :

« Lis au nom de Dieu créateur qui a créé l'homme d'une « adhérence ».

« Lis, ton Dieu est le plus généreux.

« Il instruisit l'homme par le calam et lui enseigna ce qu'il ignorait ». (Cor. XCVI - V. 1, 2, 3, 4, 5 ».

Ce fut pour Mohammed et pour l'histoire la première manifestation du pnénomène coranique qui va embrasser les vingt-trois dernières années de la vie du Prophète.

Dès cet instant, le *Prophète illettré* a l'impression « qu'un livre venait d'être imprimé dans son cœur ».

Mais il ne lui est pas permis de le feuilleter à loisir et de le parcourir à sa guise : il lui sera révélé au fur et à mesure des besoins de sa mission. Parfois, la révélation tarde, même quand un cas urgent presse cependant : soit qu'une décision est à prendre ou qu'une loi est à formuler dans tel cas précis soumis à l'arbitrage de Mohammed, la révélation se fait attendre.

Au début surtout — précisément après la première révélation que nous venons de citer — Mohammed attendra bien longtemps, plus de deux ans, avant de revoir son étrange visiteur, et d'entendre sa voix.

Il en est désespéré, le doute s'empare de nouveau de son esprit épris de certitude : il croit avoir été abusé par ses sens, ou bien il se voit abandonné de la puissance dont il s'était cru guidé un instant. Cette incertitude est douloureuse pour son âme. Elle s'y glisse comme un reptile venimeux qui enlace ses

pensées et ses sentiments, brisant d'un serrement d'anneau l'élan instinctif de cette âme vers une certitude positive.

De nouveau : moments douloureux, minutes pathétiques pour Mohammed qui cherche désespérément autour de lui et en lui-même la source mystérieuse d'où avait jailli le premier verset du Coran. Appel désespéré d'une âme tourmentée, d'une conscience douloureusement troublée, appel à une voix qui ne répond ou qui ne veut plus répondre : toujours le silence pendant plus de deux ans.

L'esprit de Mohammed s'agite en vain dans le débat de son cas singulier, sans en trouver l'explication. Il sombre dans la lassitude et le corps rompu, par une extrême tension nerveuse, il s'anéantit comme une chose inerte dans le sommeil.

Sur lui veille un ange gardien : Khadidja.

C'est après un de ces moments de profond abattement : Mohammed dort. Son épouse, avec des mots pleins de sollicitude maternelle, vient de calmer pour un instant sa crise, et après l'avoir revêtu de son manteau, l'invite à se reposer.

Il dormait comme un enfant qui vient de pleurer, le cœur gonflé d'un gros chagrin. A son tour, l'inquiétude de la tendre épouse est apaisée par la respiration calme du dormeur. Elle sort doucement pour éviter de le réveiller.

Mais la voix du Mont Hira retentit soudain aux oreilles du dormeur qui se relève fébrilement :

« O Toi, homme couvert d'un manteau,

« Lève-toi pour prêcher.

« Ton Seigneur Tu dois glorifier... » COR LXXIV - V. 1, 2, 3.

Mohammed en est abasourdi et accablé à la fois parce que dans sa surprise, il réalise brusquement toute la portée de l'ordre inattendu qu'il reçoit.

Khadidja le retrouve assis, plongé dans sa méditation. Etonnée de le trouver réveille, elle lui demande : « Pourquoi, O Abul-Kacem, ne dors-tu pas ? »

Il lui répond douloureusement : « C'en est fait pour moi du sommeil : je n'ai plus le droit de me reposer. L'ange m'ordonne de prêcher... Mais qui croira en moi ? »

Ainsi de même que la première crise avait eu un dénouement inattendu pour Mohammed, le dénouement de celle-ci semblait le surprendre encore davantage, et surtout l'accabler. Sa surprise lors de la première révélation et, cette fois, son accablement devant l'investiture inattendue qu'il recevait sous la forme d'un ordre, marquent, pour nous, deux états psycholo-

giques particulièrement intéressants pour l'étude du phénomène coranique par rapport au « Moi » mohammadien.

Il y a lieu de noter que l'étape de ce « Moi », entre les deux crises et les deux dénouements en question, n'était nullement marquée par une espérence messianique, mais seulement par la recherche d'un état de grâce entrevu lors de la première révélation. Il y a lieu, de noter, également, pour l'intervalle considéré, l'effort désespéré de Mohammed à recouvrer cet état de grâce.

Cet effort nous semble souligner en effet d'un trait caractéristique l'indépendance du phénomène coranique, par rapport au « Moi » de notre sujet. On ne saurait admettre évidemment que le second dénouement eut si tardé, s'il avait été lié seulement au subconscient d'un homme qui, précisément, n'avait pas cherché à contenir et à refouler le phénomène en lui, mais avait, au contraire, tendu toute sa volonté, tout son être, à favoriser sa manifestation.

Ces détails psychologiques mettent tout le relief nécessaire à la résolution finale de Mohammed à accepter sa mission comme une investiture lui venant d'en Haut.

Il l'accepte, en effet, et n'y faillira jamais, même pas sous les huées des enfants de la Mecque, ni sous les sarcasmes, les menaces et les coups des Koréïchites, comme Abou Lahab. Rien plus ne l'y fera renoncer : ni les intérêts sacrifiés de sa famille, ni les supplications de son vénérable oncle Abou Taleb, quand les Mecquois feront pression sur lui pour mettre fin au scandale de son neveu. On lui proposera même à cette occasion la plus honorifique position dans l'administration de la cité. Tout cela ne dévia pas Mohammed de sa voie fixée pour jamais depuis le dénouement de sa seconde crise. Quand son oncle vint lui faire les ouvertures des Koréïchites, en lui mettant sous les yeux les mesures draconniennes qu'ils envisageaient au cas où il refuserait. Mohammed répondit en fondant en larmes : « Par Dieu, oncle, même s'ils (les Koréïchites) mettaient le soleil sur ma main droite et la lune sur ma main gauche, je n'abandonnerais pas cette mission, jusqu'à ce que Dieu la fasse triompher ou que je périsse en l'accomplissant ».

Devant une telle résolution, le noble vieillard ne put qu'assurer son neveu de sa protection jusqu'au bout.

De fait, les Koréïchites décidèrent la mise au ban de leur société de Mohammed et de tous les siens. Cette décision fut

prise sous la forme d'un pacte mecquois affiché à l'intérieur de la Ka'aba.

La famille frappée de cette excommunication était privée de tout lien avec la ville, même du commerce moral et du simple mariage avec les autres familles.

La tradition rapporte que ce pacte aurait été rongé par les vers et que Mohammed en aurait eu la vision : les Koréïchites auraient eu alors à reconsidérer leur attitude et à rapporter la loi d'excommunication.

Quoi qu'il en soit, « le pacte maudit » était tombé en caducité, et la famille d'Abou Taleb était autorisée à rentrer de nouveau à la Mecque après de biens longues et dures épreuves.

Mohammed reprit aussitôt sa méditation sur le parvis du temple sacré. Mais les grands de Koréïche organisèrent le complot du silence autour de sa prédication : ils interdisaient aux gens d'écouler la récitation du Coran.

Mohammed voyait que le succès ne venait pas à sa prédication. Il décida de la porter plus loin, à Taif. Mais là, il subit les pires humiliations et le plus dur traitement de sa carrière. La foule lui lança des pierres et sema des épines sur son chemin ; des enfants excités le poursuivirent de leurs huées. L'apôtre alla se réfugier sous le mur d'une clôture. Son cœur était ulcéré de tant d'incompréhension et de méchanceté. Mais son âme ignorait la rancune. Il leva seulement les yeux au ciel pour murmurer une prière empreinte de la plus pathétique ferveur que l'âme humaine ait pu jamais exprimer dans un pareil moment de détresse : « Je me réfugie en Toi, Mon Dieu, murmura-t-il, contre ma faiblesse et mon impuissance. Tu es le Dieu des faibles, mon Seigneur et mon Dieu. Si je ne suis pas l'objet de ta colère, je ne crains rien. Je me réfugie dans la lumière de ta face qui affermit le monde et l'au-delà du monde. Il n'y a de force et de secours qu'en toi ».

Après ce pénible échec, le Prophète s'en retourne à la Mecque. Mais là une autre épreuve plus douloureuse l'attend : la mort vient lui enlever son unique protecteur, son oncle Abou Taleb.

Mais la scène de cette agonie nous laissera de précieux détails historiques pour le portrait psychologique de Mohammed à cette époque. C'était, en effet, pour lui, l'instant le plus terrible de sa carrière. Sa piété filiale se conjuguait au souci du Prophète pour sauver une âme particulièrement chère qui refusait obstinément le salut. Le neveu est épouvanté à la

pensée que son oncle mourra idolâtre. Minute bouleversante pour lui, en qui parle le prophète qui veut, coûte que coûte, sauver l'âme de celui qui fut le meilleur des pères pour lui.

La voix entrecoupée de sanglots, il implore en vain le vieillard mourant de confesser l'Islam.

Mais, ramassant ses ultimes forces, ce dernier répond : « Fils de mon frère, je me rendrais volontiers à ton désir si je ne craignais le déshonneur ; mais je ne veux pas laisser croire aux Koréïchites que la peur de la mort m'aura converti à l'Islam ».

Et le neveu eut l'inconsolable douleur de voir son cher oncle partir de cette vie sans avoir quitté l'idolâtrie de ses pères.

Cette double disparition le touchait dans ses plus profonds sentiments d'homme, et l'atteignait tout autant dans les particulièrement crucial, la sincérité absolue du Prophète.

Mais une autre perte plus douloureuse encore devait l'endeuillir bientôt. Peu de temps après, en effet, Mohammed perdait sa tendre et vertueuse compagne.

Cette double disparition le touchait dans ses plus profonds sentiments d'homme, et l'atteignaient tout autant dans les intérêts de sa mission : il perdait, avec son oncle et son épouse, l'appui moral et matériel qu'il possédait à la Mecque. D'ailleurs, son séjour va tout de suite y devenir impossible. Les Koréïchites, que le prestige personnel d'Abou Taleb retenaient jusque là, se déchaînaient maintenant. Ils voudraient la mise à mort de Mohammed pour sauver leurs intérêts politiques et leurs privilèges commerciaux parmi les tribus arabes.

Un complot se tramait : toutes les tribus devaient y mettre la main, afin que le sang de la victime ne retombât sur aucune en particulier.

PERIODE MEDINOISE

Alors que la Mecque complotait ainsi contre Mohammed, Medine lui préparait, au contraire, un accueil enthousiaste et solennel.

Le serment d'Akaba — pacte de Mohammed avec les gens de Médine, dénommés depuis les Ançars — et le zèle du Naquib Mouçab, lequel avait su gagner à l'Islam de nombreuses sympathies dans Yathrib, avaient préparé l'Hégire.

Une nuit, alors que les conjurés faisaient le guet devant le domicile de Mohammed, celui-ci en sortit sous les yeux de ses ennemis : sans en être vu, dit la tradition, il réussit à gagner les environs de la Mecque avec un de ses compagnons, Abou Bekr. Ils se réfugièrent dans une grotte, Ghar Thour, où le guide convenu devait les rejoindre avec les chamelles et les provisions deux ou trois jours plus tard afin de dépister les poursuivants.

Mais l'alerte est donnée à la Mecque, aussitôt le départ des fugitifs, et les Koréïchites se mettent sur leurs traces.

Quiconque a connu la vie du désert, se rend compte de la chance minime que Mohammed et son compagnon avaient à s'échapper. Et, de fait, les pisteurs arrivent jusqu'à l'entrée de la grotte. Mais ils n'en franchirent pas le seuil. La tradition explique cet étrange épisode par l'intervention miraculeuse d'une douce colombe et d'une fragile araignée.

Quoi qu'il en soit, même si la légende a pu intervenir dans l'explication de ce dénouement étonnant, l'historicité de l'épisode n'en est pas moins certaine, quoi qu'il puisse paraître. Elle ressort, en effet, du plus sûr document de l'époque : Le Coran. L'incident est explicitement relaté dans le verset suivant : « Si vous ne secourez pas le prophète, Dieu l'a secouru ; lorsque les incrédules l'ont expulsé, lui, le deuxième des deux, le jour où tous deux se trouvèrent dans la caverne, et qu'il dit à son compagnon : Ne t'affliges pas ; Dieu est avec nous ! Alors Dieu lui inspira la confiance et la sérénité... » (Cor. IX, 40).

Evidemment le destin prépare ses voies d'une manière quelquefois déconcertante.

Pour l'intérêt de notre étude, nous retenons de cet incident historique, le détail psychologique qui ressort de la sérénité imperturbable du Prophète, rassurant son compagnon, avec un calme surhumain, à l'intant même où le danger et la mort étaient si proches.

La sincérité de Mohammed, qui est à établir comme la condition absolument nécessaire pour l'utilisation de la donnée coranique comme document psychologique certain, se manifeste à l'évidence et d'une manière dramatique en cet instant particulièrement crucial.

Enfin, les poursuivants s'étant retirés, les fugitifs purent prendre tranquillement le chemin de Yathrib, la patrie des Ançars, qui leur réservait une grandiose réception. Pour mieux marquer cette solennité, la ville changea elle-même de nom :

pour se consacrer entièrement à Mohammed, elle s'appellera désormais : Médinet-En-Nabi.

Sur tous les toits, les femmes et les enfants guettaient l'arrivée des illustres fugitifs et inauguraient l'ère nouvelle, l'ère de l'Hégire, par un chant que répètent, depuis les générations de l'Islam :

« La lune point sur la colline des adieux.
« O Toi qui est envoyé par Dieu,
« Tu viens avec un ordre qui sera obéi...»

Pendant que cet alleluia fusait de toutes parts, Mouhadjirs et Ançars nouaient entre eux les premiers liens de la fraternité islamique, base d'une nouvelle société et d'une nouvelle civilisation.

Mais combien cette jeune communauté ne va-t-elle pas poser maintenant de problèmes législatifs, religieux, politiques et militaires ?

C'est à la solution de cette multitude de problèmes que Mohammed, — indépendamment de la révélation qui se poursuit apportant toujours la suprême lumière et le dernier mot — va déployer maintenant un génie d'une ampleur incomparable. L'homme va se révéler d'une intelligence surprenante, d'un jugement quasi infaillible sur la valeur des choses et la psychologie des hommes et d'un caractère que rien ne pourra ébranler.

Jusque là, nous avons suivi ses pas d'apôtre, nous avons surtout cherché à saisir les mouvements de son cœur et de son âme, à surprendre dans ses gestes et même dans ses prières les indices apparents de son humilité, de sa foi et surtout de sa sincérité totale.

La période mecquoise est essentiellement l'ère spirituelle : celle du Prophète appelant et guidant des élus et une élite.

La période médinoise est à la fois la suite de la première et sa conséquence temporelle : le Prophète et le chef vont se doubler maintenant pour appeler et guider des masses populaires. La technique des foules devait fatalement faire suite à la psychologie de l'individu : les problèmes d'une société ne peuvent pas se résoudre seulement par un enseignement éthéré. En œuvrant à la solution de tous ces problèmes, Mohammed va nous permettre de compléter son portrait psychologique par un

aspect intellectuel. Dans le feu de l'action, on peut en effet mieux saisir maintenant les nuances de sa pensée, mieux apprécier l'étoffe de son caractére et estimer la qualité de son jugement sur les autres et sur lui-même.

En réalité, il y aurait là une bien singulière prétention à vouloir saisir tous les traits de cet aspect intellectuel, car cela reviendrait à faire toute l'histoire d'un génie incomparable dans le cadre restreint d'un paragraphe.

Nous nous bornerons à poser seulement quelques jalons vers la conclusion de ce critère.

A Médine, le premier souci de Mohammed sera de pacifier la ville de ses luttes intestines, de reconcilier les Aous et les Khazradjs, en vue d'organiser une défense efficace contre l'ennemi de l'extérieur : le Koréïchite.

L'heure du « Djihad » va sonner.

La critique moderne veut s'en étonner. Elle ne comprend pas que l'apôtre en ait ainsi appelé aux armes matérielles. Mais, si Mohammed s'était armé du glaive, c'est parce qu'il savait très bien que la Mecque n'allait pas désarmer et, là-dessus, l'histoire lui donnera raison.

Il n'y a pas lieu de faire une comparaison entre le christianisme et l'Islam sur ce point : les conditions historiques n'étaient pas les mêmes. Le premier affronte du dedans un état organisé et mine intérieurement ses rouages.

Le second fait face sur un front extérieur à un état organisé, la Mecque, et il doit le détruire du dehors ou périr lui-même.

Ces conditions sont d'ailleurs imposées par le cours même des événements : historiquement, le Djihad est la conséquence de l'hégire.

Le même phénomène s'est produit dans l'histoire du Judaïsme, quand Israël, sous la conduite de Moïse et de Josué, affrontera de l'extérieur les états organisés des rives du Jourdain.

Donc Mohammed va s'organiser pour la lutte armée qui lui ouvrira les portes de la Mecque, en l'an VIII de la nouvelle ère.

Mais avant cette apothéose, qui fera rêver l'orgueilleux Abbou Soufyan, combien d'écueils ! Toute une série de noms prestigieux vont résonner désormais dans l'histoire du monde : Bedr ! Uhod ! El-Khandak ! Honaïn !...,

L'épopée mohammadienne va déployer maintenant sur l'écran de l'histoire la série de ses épisodes légendaires : comme un film magique, le rêve d'Amina jadis, quand elle

berçait encore dans son sein le fruit de ses entrailles, et qu'elle croyait entendre le hénissement des coursiers, le galop des escadrons et le cliquetis des armes, va repasser sur le tableau du présent.

Dans cette épopée, le chef interviendra constamment pour trancher une situation délicate, pour prendre une décision politique importante, pour fixer un plan stratégique. Mais le Prophète est toujours là pour doubler le chef et souligner l'œuvre de celui-ci du trait caractéristique de sa mission qui donne à chaque détail de cette épopée la marque spirituelle nécessaire qui la consacre à Dieu.

Quand l'heure du Bedr sonnera, après avoir mis au point tout son dispositif militaire, Mohammed conscient de la gravité particulière du moment qui va décider de l'avenir de l'Islam et voyant la supériorité numérique de l'ennemi par rapport à la poignée d'hommes qu'il conduit, lève les yeux vers le ciel : « Seigneur, dit-il, si tu laisses périr ces troupes, tu ne seras plus adoré sur la terre. Seigneur, accomplis tes promesses ».

Et ces simples mots signifient bien que Bedr ne devait pas être comme une bataille de Cannes, d'Austerlitz ou de Singapour. En bondissant, de victoire en victoire, jusqu'à Honaïn, cette épopée est constamment animée du génie puissant et de la volonté inébranlable de Mohammed.

La profondeur de ses vues déconcerte parfois ses compagnons eux-mêmes. Le premier acte diplomatique qu'il signera avec les plénipotentiaires de la Mecque sera pour ses compagnons un sujet d'étonnement et presque de scandale. En effet, les délégués de la Mecque venaient pour obtenir du Prophète qu'il leur livrât, désormais, tout Mecquois qui viendrait se réfugier à son camp. Or, beaucoup de convertis Mecquois, fuyant la persécution des Koréïchites, venaient chercher le salut dans la ville des Ansars. Le Prophète ratifia le traité qui, sans avoir d'effet rétroactif, entrait en vigueur sur le champ. Cette clause surprenante semblait assurer à la Mecque un triomphe diplomatique dont les Musulmans murmurèrent. Ils en étaient scandalisés... Et voici qu'à la minute même où les plénipotentiaires échangent les instruments de ratification, un fugitif mecquois se présente au camp musulman. Les délégués mecquois le réclament sur le champ, et, Mohammed ne peut qué s'incliner à la grande stupéfaction de ses compagnons. Le captif est ramené, mais en cours de route, il fausse compagnie aux gens de la Mecque et prend le maquis, bientôt rejoint par

beaucoup de ses frères d'infortune qui fuyaient comme lui la persécution. Mais ces hors-la-loi organisèrent, sur les routes, le pillage des caravanes mecquoises paralysant de la sorte, en peu de temps, tout le trafic de la cité Koréïchite, si bien que celle-ci dut finalement supplier bien humblement Mohammed pour qu'il voulût bien garder désormais les convertis qui fuiraient à son camp. En somme, le Prophète gardait tous les avantages du traité dont la seule clause épineuse était annulée par les bénéficiaires aux-mêmes.

Et ainsi, pendant que le Prophète maintenait constamment dans le sentier de Dieu, la légion de martyrs qui le suivait, le chef donnait aux héros de son épopée les plus hautes leçons de diplomatie ou de stratégie militaire, faisant des Musulmans avec cette double orientation, les conquérants les plus désintéressés en même temps que les plus éclairés de l'histoire. Mohammed ne modèle pas seulement des âmes croyantes et mystiques. Il forme des esprits clairvoyants et forge aussi des caractères bien trempés. Il développe le sens de la responsabilité et le courage de l'initiative en chacun, il exalte la vertu la plus modeste, il signale à l'attention de tous le mérite le plus humble, l'émulation et la stimulation engage chaque membre de la communauté, selon le mot du Coran, « dans une course vers le bien ».

Quand Mohammed conduira ses hommes à Tabuk, son intention semble dépasser de loin ce modeste objectif. Traverser le désert arabique, en plein été, obliger ses hommes altérés et exténués de fatigue à continuer, quand même, la route, sans faire une halte aux « puits maudits » des Madianites, ce n'était pas de l'art militaire seulement mais de la haute pédagogie. Cette marche inouïe, dans un paysage dantesque, relève plutôt du thème d'un entraînement, à la fois physique et psychologique, pour préparer l'armée musulmane à affronter bientôt l'espace et les éléments sur toutes les routes du monde. Lui-même supporte toutes les fatigues qu'il impose à tous durant cette étape exténuante : marche légendaire qui inspirera à E. Dinet une page immortelle où son talent de grand peintre du désert s'est allié à son âme ardente de croyant.

Comme prophète, Mohammed accompagne toujours le précepte enseigné de l'exemple personnel : il veille une grande partie de la nuit en prières surérogatoires ; mais il le défend à son entourage.

Comme chef, il ne s'accorde aucun privilège sur ses

compagnons et ses actes établissent pour eux la limite du possible humain.

A Médine quand on édifiait « sur la piété » la première mosquée de l'Islam, lui-même, ainsi que ses compagnons, charriait des pierres sur ses épaules. Chacun en portait une. Mais Mohammed remarque un humble croyant qui en transportait deux à chaque fois. Le Prophète l'interpelle pour encourager son zèle : « Au jour dernier, lui dit-il, chaque travailleur recevra une récompense ; quant à toi, tu en recevras deux ».

Chaque circonstance lui offre ainsi une occasion d'encourager et d'instruire.

Il ne veut laisser rien subsister qui puisse entâcher d'erreur les pures croyances de ses disciples ou fléchir leur effort créateur.

Il combat l'erreur, même et surtout, quand elle apporte forfuitement un semblant de miracle à l'appui de sa mission. On dirait qu'il se plait à détourner l'esprit de ses contemporains du miracle vulgaire qui parle aux sens.

Ainsi, le jour de l'inhumation du seul fils qu'il vit grandir, il y eut une éclipse totale. Ces ténèbres inattendues furent interprétées par le peuple comme un signe que la nature s'associait au deuil du Prophète. Mais celui-ci corrigea véhémentement et sur le champ l'erreur de ses compagnons : « Le soleil et la lune, leur dit-il, sont les signes de Dieu et Dieu ne modifie ses signes ni pour la mort du fils de Mohammed ni pour la naissance d'aucun mortel ».

Ce détail chronologique. que la tradition rapporte simplement, souligne d'une façon particulière la sincérité absolue de Mohammed et nous montre que sa conviction personnelle n'était pas fondée sur un semblant de miracle.

De toute façon, à la lumière d'un tel document psychologique, cette conviction ne peut être regardée comme le résultat d'une fâcheuse disposition de l'esprit, d'une tendance immodérée à interpréter certains accidents intérieurs ou extérieurs au « moi » comme un signe surnaturel : Mohammed est un esprit positif qui ne veut revendiquer à l'appui de sa mission qu'un seul miracle, celui du Coran.

Maintenant, l'épopée mohammadienne est à son apogée. La mission du Prophète touche à sa fin. Mohammed le pressent. En faisant ses adieux et ses recommandations ultimes à son compagnon Mouadh qui prenait la route du Yémen pour y propager la doctrine musulmane, il lui dit : «Si je pouvais

espérer te revoir un jour, j'abrégerais les instructions que j'ai à te donner. C'est la dernière fois que je m'entretiens avec toi. Nous ne nous réunirons plus qu'au jour de la résurrection.

Abou Bekr et Omar eurent le même pressentiment, au sujet de Mohammed : ils crurent voir le terme proche de la révélation et une allusion à la fin prochaine du Maître dans la sourate suivante : « Lorsque Dieu enverra la victoire et le triomphe ; que tu verras les hommes embrasser à l'envie la religion, exalte la louange de ton Seigneur et implore sa clémence ; il est miséricordieux ». Cor. CX.

De toute façon, le Prophète semble s'occuper de sa fin et prendre ses ultimes disposition. Il voulait faire ses dernières recommandations au peuple et choisit pour cela une occasion particulièrement solennelle :

Il annonça son désir d'accomplir le pélérinage de cette année. Il quitta Médine, suivi de milliers de pélerins ; ceux des autres contrées le rejoignirent à la Mecque. Là, le Prophète accomplit tous les rites du pélerinage, comme pour les fixer, à jamais, dans la mémoire de ses contemporains et les passer ainsi à la postérité.

Ensuite, gravissant, sur le dos de sa chamelle, le Mont Arafat, il y fit don dernier sermon Un compagnon choisi pour sa voix puissante, le répétait phrase par phrase à la multitude.

Au coucher du soleil, alors que sa silhouette détachée sur la hauteur du Mont Arafat semblait quitter le sol, comme le jour qui s'évanouissait à l'horizon, les derniers mots de son sermon parvenaient à la foule comme s'ils venaient d'une voix céleste. La foule haletante et muette les écoute religieusement. Enfin, le Prophète s'écrie : « Mon Dieu, ai-je rempli ma mission ? »

Et la multitude, au comble de l'émotion, répond en chœur : « O certes, Mon Dieu, il a accompli fidèlement sa mission ».

A ce moment, comme pour mettre le sceau à cette mission, la révélation survint : la chamelle, dit-on, ploya le genou et gémit de douleur. La tradition juridique voit cette ultime révélation dans le verset suivant : « Aujourd'hui, j'ai mis le sceau à votre religion. Mes grâces sur vous sont accomplies. J'agrée l'Islam comme étant votre religion ». Cor. V, 3.

Cette solennité sera nommée dans l'histoire « Le pélerinage des adieux ».

En effet, maintenant, tous les faits et gestes de Mohammed ne seront plus, jusqu'à son dernier jour, qu'un adieu à sa famille, à ses compagnons, à son peuple, à ce monde enfin dont

il a marqué profondément le destin. D'ailleurs, ce dernier jour est bien proche : rentré à Médine, Mohammed est aussitôt terrassé par le mal fatal qui devait mettre fin à son épopée légendaire et à sa mission accomplie.

A la dernière prière, qu'il dirige personnellement à la mosquée, il fait part à l'assistance de son désir de s'acquitter de toute dette personnelle : « La honte en ce monde, dit-il, est plus facile à supporter que la honte dans l'autre monde. Dieu, ajoute-t-il, a donné à un de ses serviteurs le choix entre les biens de cette vie et la vie éternelle, et son serviteur a choisi les biens de l'autre vie ».

Les compagnons qui comprirent cette allusion fondirent en larmes. Après deux ou trois dernières apparitions, à la prière commune, il dut garder la chambre de son épouse Aïscha jusqu'à la fin.

Quand le terme fatal arriva, il avait la tête posée sur l'épaule de son épouse qui l'entendit murmurer ces derniers mots :

« Oui, avec le compagnon le plus Haut ».

Telle fut la dernière parole qui scella pour l'histoire la réalité de ce « moi » dont nous avons essayé d'esquisser le portrait psychologique afin d'éclairer le phénomène coranique.

En dégageant cette figure légendaire, nous avons essayé de mettre en relief les traits particuliers de l'homme, afin de recevoir en connaissance de cause, son témoignage sur le prophète. Nous pensons que ce témoignage constitue une donnée précieuse pour notre étude : c'est en tout cas, le témoignage d'un homme sur lequel son époque porta, par la bouche d'une femme, cet ultime jugement : (1) « O apôtre de Dieu, Tu es, même sous la tombe, notre plus chère espérance. Tu as vécu au milieu de nous, pur, innocent et juste. Tous avaient en toi un guide sage et éclairé ».

---

(1) N.D.L. — Il s'agit de l'oraison de la tante de Mohammed qui s'appelait Coufia.

CHAPITRE V

MODE DE LA REVELATION

Bien que ce chapitre puisse paraître étranger au « premier critère », nous l'y rattachons cependant parce que la révélation se présente comme un élément capital aux yeux du critique qui veut situer le phénomène coranique par rapport au « moi » conscient chez Mohammed.

Comment ce dernier réalisait-il, ainsi que les autres prophètes avant lui, le phénomène du « Wahy » ?

Chez certains islamologues, ce terme « Wahy » sous lequel le Coran désigne le phénomène de la révélation est rendu par les mots : *intuition* ou bien *inspiration.* Or, ce dernier mot n'a aucune signification psychologique précise, bien qu'utilisé en général à ramener le « Wahy » à une essence psychologique. Le premier terme, lui, a par contre une signification mais qui ne répond pas du tout aux conditions phénoménales observées chez Mohammed dans l'état de réceptivité où il se trouve pendant le « Wahy ».

D'autre part, l'intuition peut, psychologiquement se définir : *la connaissance directe d'un objet pensable ou pensé.*

Tandis que le « Wahy », pour être compatible avec la conviction de Mahammed et avec les données coraniques doit prendre la signification d'une *connaissance spontanée et absolue d'un objet non pensé ou même impensable.*

Il est donc utile de mieux se rendre compte de l'espèce phénoménale qui pourrait être derrière le vocable « Wahy ». Il faut noter encore que l'intuition n'est accompagnée d'aucun phénomène physiologique, visuel, auditif ou sympathique, tel la contraction de muscles observée dans le cas de Mohammed.

D'autre part, du point de vue intellectuel, l'intuition n'induit pas chez le sujet une certitude évidente : elle donne naissance plutôt à une demi-certitude, à quelque chose qui correspondrait à ce qu'on appelle un *postulat.* C'est une connaissance dont la

preuve est à postériori. C'est ce degré d'incertitude qui distingue psychologiquement l'intuition du « Wahy ». Or, la certitude chez Mohammed était totale avec l'assurance, à ses yeux, que la connaissance révélée est impersonnelle, incidente et extérieure à son « moi ». Ces caractères sont tellement évidents aux yeux de celui qui reçoit le « Wahy » qu'il ne doit rester aucune ombre à ses yeux quant à l'objectivité du phénomène révélateur : c'est là une première condition absolument nécessaire pour la conviction personnelle du sujet.

Pourrait-on attribuer à une simple intuition les mobiles conscients qui avaient déterminé Jérémie à réagir violemment à l'égard de *l'intuition* exprimée, tout à fait contrairement à ses vues propres, par un Hanania dont il prononce d'ailleurs avec la même véhémence et la même certitude, comme l'arrêt de mort. Est-ce par l'intuition que Mohammed, lui-même, pouvait interpréter le geste de la mère de Moïse abandonnant son fils au fil de l'eau ? Est-ce aussi par intuition qu'il aurait distingué dans son acte verbal — puisqu'en tant que sonorisation de syllabes, le Coran fait partie de cet acte verbal — deux groupes d'intuitions : le verset coranique dont il ordonne aussitôt la transcription et le « hadith » qu'il confiait seulement à la mémoire de ses disciples ?

Une pareille distinction serait une pure absurdité, chez le sujet, s'il n'y avait pas chez lui, en même temps une nette conscience de la dualité ainsi séparée.

Cette distinction est pourtant tellement essentielle qu'elle se trouve constamment rappelée à l'attention même de Mohammed par le Coran dans les nombreux versets où le « Wahy » est évoqué, soit sous la forme substantive (Wahyoun), soit sous la forme verbale (Awha, Awhayna, etc).

On peut essayer de dégager la signification coranique du mot à partir du passage suivant qui clot la naration d'une scène eschatologique :

« Dis (O Mohammed) : « C'est un message grandiose auquel vous êtes indifférents. Je n'avais, certes, aucune *connaissance* du monde où se tenait ce débat. Je n'en ai eu l'information que par le « Wahy » : je ne suis qu'un homme qui avertit clairement ». Cor. XXXVIII - V. 67...70.

Ces versets semblent vouloir dégager le sens du « Wahy » à des fins dialectiques, pour permettre au Prophète son utilisation comme argument dans ses controverses avec les adversaires de sa doctrine.

Dans d'autres versets, c'est pour l'usage personnel de Mohammed, pour son édification propre que le Coran dégage le sens du mot. C'est le cas, par exemple, dans le verset suivant : « Cela appartient à l'*inconnu* que nous te révélons par le « Wahy » : Tu n'étais certes pas avec eux quand ils tiraient au sort à qui prendrait charge de Marie, et tu n'étais pas présent à leurs débats... » Cor. III, V. 44.

Ce passage dégage bien, pour le « Wahy », le sens de *révélation de l'inconnu,* d'un inconnu bien précis qui embrasse les détails matériels d'une scène purement spirituelle et un fait bien déterminé, celui d'un tirage au sort. Cet inconnu révélé est en somme signalé à l'attention de Mohammed comme le critère lui permettant de distinguer ce qui lui est personnel, comme ses idées et ses intuitions courantes, de ce qui est impersonnel et émane spécialement du « Wahy ».

Le problème a été examiné sous ses divers aspects par les auteurs musulmans. Le Cheikh Abdou, notamment, l'a abordé dans sa « Rissalah » en ces termes : « Juridiquement, dit-il, on a défini le « Wahy » comme l'information de Dieu à l'un de ses prophètes touchant à un précepte juridique ou d'une autre nature. Quant à nous, nous le définissons comme la *connaissance* que trouve en lui l'individu avec la *certitude* qu'elle est de Dieu et transmise par un *moyen sensible ou non* : la première forme étant audible et l'autre ne l'étant pas. Et le « Wahy » *diffère de l'intuition* en ce que cette dernière est une manifestation que perçoit la conscience, sans discerner d'où elle vient.» (1).

Dans cette définition du « Wahy » notablement précisée par le vénérable Cheikh, il reste toutefois une certaine ambiguité quant à l'explication de la *certitude* chez le Prophète.

En effet, dans le cas où la révélation n'est pas transmise d'une manière sensible — auditive ou visuelle — nous tomberions dans une définition purement subjective du « Wahy » puisqu'en dernière analyse, le Prophète ne sait pas positivement *comment* lui est venue la *connaissance* tout en la trouvant en lui avec la certitude qu'elle vient de Dieu ». Il y a là une contradiction apparente qui donnerait au phénomène tout le caractère psychologique de l'intuition. Or, celle-ci, il faut le répéter, ne donne pas naissance à une certitude ex-rationne qui semble bien être cependant la certitude visée dans les versets

(1) Rachid Ridha : Le Wahy Mohammadien : p. 38. Caire 1935.

où il fait mention du « Wahy », et qui se rapportent plus particulièrement à l'édification personnelle de Mohammed sur la nature particulière du phénomène coranique.

Considérons par exemple, le verset narratif qui mentionne une révélation faite jadis aux Apôtres et la réponse de ceux-ci :

« Lorsque j'avais révélé aux Apôtres ceci : « Croyez en moi et en mon Prophète, » ils répondirent : « Nous croyons et sois témoin que nous sommes soumis (à toi) ». Cor. V. V. 3.

Ici le « Wahy » prend la signification d'une parole ordinaire adressée aux Apôtres et concrétisée en quelque sorte par leur réponse même. Cette réponse exprime aussi chez ces derniers une certitude ex-ratione issue normalement du « Wahy » *et non déposée avec lui,* de même que la certitude d'un phénomène quelconque n'est pas déposée dans notre conscience en même temps que notre perception, mais en résulte comme un écho intellectuel venant de nous-mêmes. Il ressort de cela que la certitude chez un prophète sur l'origine de la connaissance révélée, ne vient pas elle-même avec le « Wahy » et ne participe pas de sa nature ; mais elle est normalement élaborée par sa conscience comme une réaction normale de celle-ci à l'égard d'un phénomène extérieur.

Ce caractère donne bien au « Wahy », ainsi que nous voulions le montrer, la singularité qui le place en dehors des réaction psychologiques de l'individu dont la seule réaction, ici, consiste à élaborer rationnellement sa certitude et sa conviction.

CHAPITRE VI

SA CONVICTION PERSONNELLE

Les auteurs se semblent pas avoir tenu compte dans leur analyse du phénomène coranique d'une donnée psychologique pourtant essentielle : la conviction personnelle du Prophète.

Il est évident, cependant, que le privilège unique d'être le seul témoin direct du phénomène confère à une telle donnée une valeur exceptionnelle.

A cet égard, les travaux de ces auteurs reflètent une double contradiction : d'une part, la révélation est considérée d'emblée comme un phénomène subjectif et d'autre part, on ne reçoit pas sur ce phénomène le témoignage du « moi » le plus intimement lié à lui. C'est cette lacune incompréhensible qui nous a suggéré de mettre d'abord en évidence, dans le chapitre précédent, la valeur morale et intellectuelle de ce « moi » afin de prendre en connaissance de cause, son témoignage comme une donnée susceptible d'éclairer particulièrement le problème psychologique de la révélation. Nous voudrions ainsi ajouter à notre connaissance personnelle, la propre vue interne de ce « moi » sur lui-même et sur le phénomène considéré, vue qu'il reflète assurément dans sa conviction finale. Il s'agit de considérer donc si l'on peut recevoir cette conviction — examinée sous le rapport de sa valeur rationnelle — comme une preuve directe du phénomène coranique et de son caractère surnaturel. Cette valeur rationnelle est liée à la manière dont s'est dégagée la conviction chez Mohammed. A-t-elle été spontanée ou réfléchie? Nous avons vu dans le précédent chapitre combien il avait du doute sur lui-même, vers la fin de sa retraite, alors que le pressentiment du proche dénouement de sa crise le torturait. Ce fait bien établi interdit de voir dans sa conviction un phénomène spontané. Elle paraît au contraire avoir été le résultat progressif d'une réflexion attentive, d'un scrupuleux examen des faits et d'une consciencieuse introspection. Il y a donc lieu de la

regarder comme le résultat d'un certain processus rationnel dans lequel ont agi des facteurs psychologiques dont nous connaissons la valeur éminente chez Mohammed. La pensée de celui-ci, sa sincérité, sa volonté, sa mémoire, sa sensibilité, et la maitrise des sens ne sont pas chez lui de vains mots. Bien au contraire, durant toute sa vie, il a manifesté ces qualités éminentes à un degré exceptionnel.

Par conséquent, à priori, sa conviction semble être une donnée non négligeable quoique nous dussions, dans le second critère, tirer directement notre conclusion sur le phénomène coranique, de l'analyse du Coran.

Pour l'instant toutefois, il faut essayer de suivre le processus d'où s'est dégagée la conviction personnelle du Prophète. La manière dont il a pu se pencher lui-même sur son propre cas n'échappe pas sans doute aux règles qui régissent l'activité d'un esprit positif comme le sien.

Sans doute, des manifestations, ayant affecté ses sens, avaient-elles arrêté tout d'abord son attention sur le phénomène. Ensuite sa pensée discursive a dû s'appliquer à de telles *sensations* pour contrôler leur objectivité, c'est-à-dire leur simple incidence sur le miroir réflecteur du « moi » : d'où, pour Mohammed, deux critères à établir pour étayer sa propre conviction :

a) Un critère phénoménal,

b) Un critère rationnel.

SON CRITERE PHENOMENAL

A quarante ans, Mohammed se trouve soudain sujet à un phénomène extraordinaire. C'est au bord d'un précipice du Mont Hira que pour la première fois, il entend cette voix . « O Mohammed tu es l'envoyé de Dieu ». Il lève les yeux vers l'horizon, il est ébloui par une lumière qui semble nimber une forme irréelle. Et cette double « sensation » qui l'arrête au seuil du suicide devient maintenant pour lui une préoccupation dominante, douloureuse.

A-t-il *entendu et vu* réellement ?

Ou bien, cette sensation audito-visuelle n'était-elle qu'un

mirage subjectif, surgi en lui sous le coup d'une émotion douloureuse qui l'avait d'ailleurs conduit au bord du précipice ?

N'était-il pas seulement abusé par des sens surexités ?

D'emblée, toutes ces questions devaient se poser à l'esprit positif de Mohammed, bien avant que la critique ne les ait formulées, de son temps même, comme du nôtre.

Lui-même se croit frappé de démence, fou, possédé. Il se précipite confier son déserpoir à sa tendre épouse : il lui fit part de son *obsession*, de son *allucination*.

Cependant, même dans le giron de sa douce épouse, la vision du Djébel En-Nour persiste à ses yeux, comme imprimée sur sa rétine par un rayon invisible et persistant. L'épouse délie les nattes de son abondante chevelure et lui en couvre la tête en disant : « S'il s'agit d'un ange, il aura du respect pour la pudeur d'une femme ».

La vision s'efface.

Notre époque scientiste peut voir là précisément l'indice d'un phénomène purement subjectif, puisque la vision dont il s'agit n'était pas perçue en même temps de Khadidja.

Physiquement, cette anomalie n'est pas à priori inexplicable : le daltonisme, par exemple, nous offre un cas typique où une certaine lumière n'est pas visible pour tous les yeux. D'autre part, il y a bien au-deça du rouge et au-delà du violet toute une gamme de vibrations lumineuses imperceptibles pour nos yeux : rien n'établit cependant scientifiquement qu'elles le soient pour tous les yeux. Il pourrait en exister qui peuvent y être plus ou moins sensibles, à la manière d'une cellule photo-électrique.

Ajoutons d'ailleurs que dans ses manifestations ultérieures, le phénomène de la révélation s'accompagnera d'indices physiques sensibles même pour des tiers spectateurs.

Mais en ce qui concerne sa première manifestation, on peut penser que Mohammed a pu être dans un *état de réceptibilité* tel qu'il pût être le témoin priviligié du phénomène.

Une analogie grossière mais intéressante pourrait être faite, pour les esprits scientistes, entre cet état de réceptivité et ce qu'on appelle la sélectivité particulière d'un appareil récepteur. Dans le domaine physique, il s'agit tout au plus d'une question d'accord et il pourrait s'agir dans le domaine du prophétisme d'une disposition particulière du Prophète à recevoir des ondes d'une nature spéciale.

Quoi qu'il en soit, après la première manifestation qui l'avait si profondément troublé, Mohammed retourne au Mont Hira.

Et là, il a de nouveau une vision, cette fois plus directe, plus proche, plus agissante, en quelque sorte plus matérielle. Elle a une forme précise, celle d'un « Homme vêtu de blanc ». Elle lui adresse la parole : « Lis » lui dit-elle.

Es-ce qu'une hallucination articule des sons ? Pourtant la vision répète impérativement : « Lis ».

Ce dialogue étrange et la vision qui le précède l'accompagne et le suit, forment la première base nécessaire à Mohammed pour l'auto-critique de son cas. Le phénomène visuel et auditif est là sous ses sens : *il voit et entend.*

Mais en même temps que la vision est devenue plus proche, plus saisissable, le discours est devenu parfaitement distinct quoique la première notion qui en émane soit un ordre de lire adressé à un illétré.

De toute façon, Mohammed ne semble pas en avoir tiré une signification précise quant à sa conduite future. Pour le moment, il constate et c'est tout. Mais cette constatation d'ordre purement physiologique, laisse cependant son esprit positif dans un état particulièrement douloureux de perplexité.

Il rentre précipitemment à la Mecque, plus troublé que jamais et le corps brisé. Il éprouve le besoin qu'on le console, qu'on le couvre. Khadidja le couvre d'un manteau. Il pose la tête sur l'oreiller et s'endort bercé de paroles consolantes.

Mais une sensation d'abord inconsciente le réveille, il a de nouveau la vision du Mont Hira sous les yeux. Elle lui dicte distinctement un ordre parfaitement intelligible : « Lève-toi pour prêcher ».

Pour la première fois, Mohammed va réaliser la portée du phénomène sur le plan de sa vie propre. Il va manifester, au bout d'une méditation provoquée par cette révélation, sa naissante conviction dans la confidence même qu'il fait sur le champ à Khadidja : « L'ange m'ordonne, lui dit-il, de prêcher ; mais qui croira en moi ? ». Dans cette interrogation, nous voyons poindre une incertitude qui n'est pas précisément le reflet d'une conviction inébranlable, telle celle que nous connaîtrons chez lui jusqu'au terme de sa mission : celle qui l'animait, notamment, quand son oncle Abou Taleb lui faisait les ouvertures des Koréïchites pour mettre fin à sa prédication.

Il n'en est pas encore là. Pour l'instant, sa conviction n'est pas absolue, soumise qu'elle est à la condition extérieure du succès qui lui paraît improbable en cette minute.

Cependant, le cours de la révélation ne va plus s'interrompre

et certains phénomènes physiologiques vont attirer encore l'attention de Mohammed.

En effet, chaque révélation s'accompagnera, chez lui, de symptômes particuliers. Par la suite, il confiera à ses compagnons, qu'au moment où le phénomène va se manifester, il entend un bourdonnement annonciateur : parfois semblable à celui d'un essaim d'abeilles se ruant hors de la ruche et parfois plus métallique, comme un tintement de cloche.

D'autre part, ses compagnons pouvaient remarquer chaque fois, que la révélation se manifestait, la soudaine pâleur suivie d'une rougeur congestionnée du visage chez Mohammed. D'ailleurs, lui-même s'en rendait compte puisqu'il ordonnait qu'on lui couvrît la tête d'un voile, chaque fois que le phénomène avait lieu.

Cette précaution ne signifie-t-elle pas que ce phénomène était indépendant de la volonté de l'homme puisque celui-ci se trouvait momentanément paralysé, incapable de se couvrir la face lui-même et gémissant dans un état extrêmement douloureux comme l'a noté la tradition.

S'emparant de ces indices physiologiques, certains critiques se hâtent d'y reconnaître les symptômes de l'épilepsie. Cette façon de voir revêt une double erreur en constituant de ces seuls symptômes extérieurs un critère pour juger de l'ensemble du phénomène coranique. Or, il s'agit d'y tenir compte, tout d'abord, de l'aspect psychique concomittent, qu'aucune explication pathologique ne peut élucider. Au surplus, les symptômes physiologiques eux-mêmes ne sont pas propres à un diagnostic de l'épilepsie, laquelle déclenche une paralysie convulsive chez le sujet, privé momentanément de ses facultés intellectuelles et notamment physiques. Or, chez Mohammed, seul le visage est congestionné : l'homme gardant par ailleurs une attitude normale et de toute façon, une liberté intellectuelle bien marquée, au point de vue psychologique, par le fait que Mohammed utilise parfaitement sa mémoire pendant la crise même. Or, chez un épileptique, la crise abolit notamment la mémoire et la conscience. Il ne saurait donc s'agir, à ces remarques déjà, d'un cas pathologique comme l'épilepsie.

Il y a lieu d'ajouter que les indices physiologiques notés chez Mohammed ne se manifestent qu'à l'instant où il est affecté par le phénomène coranique, et *seulement et à la minute fugitive des révélations.*

Cette coïncidence remarquable entre un phénomène essen-

tiellement psychique et un certain état physiologique est la marque externe caractéristique du « Wahy ».

Forcément, Mohammed avait dans cet ensemble de faits personnels un sujet de réflexion -- du moins au début de sa mission — pour son esprit positif. Il ne pouvait pas ne pas considérer ce tableau de faits observés comme un critère phénoménal propre à son cas, quoiqu'insuffisant pour formuler un jugement définitif ou fonder une conviction.

Pour établir cette conviction, définive, la notion coranique apportera encore un critère, complémentaire du premier, en fournissant la base de la conviction et du jugement définitifs chez Mohammed.

SON CRITERE RATIONNEL

Mohammed est un illétré qui, de son savoir humain n'a que le bagage que pouvait lui avoir donné son milieu maternel.

Dans ce milieu chevaleresque, idolâtre et nomade, les problèmes sociaux et métaphysiques ne se sont jamais posés. Les connaissances arabes sur la vie et la pensée des autres peuples sont insignifiantes, si nous nous en rapportons à la poésie antéislamique qui constitue sur ce point une source d'information précieuse.

Donc, en partant à sa retraite de Ghar Hira, Mohammed ne pouvait avoir que le bagage ordinaire des notions usuelles à un milieu primitif. Or la notion révélée va bouleverser ce mince savoir doublement borné par l'ignorance générale et par la propre « Ummiya » de Mohammed.

Il faut se représenter dans ce « Lis » qui est le premier mot de la révélation, le non-sens foudroyant qu'il exprime. Mohammed est un analphabete et cet impératif le bouleverse naturellement parce qu'il bouleverse sa notion *d'Ummi*. Il répond timidement : « Je ne sais lire ». Mais quel choc inoui pour un esprit positif comme le sien ! Cependant, s'il y a déjà en lui l'embryon d'une conviction, à la suite des premieres observations enregistrées, ce choc cérébral ne va pas toutefois dissiper d'un seul coup son incertitude. Quand, à la suivante révélation, la voix lui ordonnera de prêcher, il se demandera avec angoisse

« Qui croira en moi ? » Dans cette question, il y a la surprise de l'imprévu et l'incertitude de la conviction. D'ailleurs la révélation va s'interrompre un certain temps. Il va la souhaiter, la vouloir, l'appeler désespérément. Mais la révélation ne vient pas. Mohammed retrouve les pires instants de sa crise morale au Ghar Hira. Bien loin de diminuer, son incertitude augmente tragiquement. Il s'en plaint à sa douce épouse : celle-ci lui dit des paroles consolantes qui ne consolent pas...

Enfin après deux ans, la révélation reprend et lui apporte la suprême et la seule parole consolante : le Verbe.

Mohammed est transfiguré par la joie, car il possède, désormais, la certitude morale et intellectuelle que la révélation n'a pas sa source en lui-même et ne vient pas à sa volonté. Elle lui apparaît irrémédiablement insubordonnée à son « moi » comme une pensée ou une parole d'autrui.

Il a maintenant, sur ce point, une certitude infiniment plus objective.

Mais cette longue attente si angoissante et la joie inespérée qui l'avait suivie devaient être les conditions psychologiques les plus favorables à cet état de grâce de l'esprit où il n'y a plus l'ombre de l'incertitude. En effet, c'est l'extrême incertitude où se trouvait Mohammed qui l'avait obligé à se pencher sur son propre cas et à suivre le processus intellectuel qui aboutira à la certitude finale.

Et, dans ce processus, se révèle comme le sens d'une pédagogie supérieure qui amenait Mohammed par une adaptation progressive de sa conscience à réaliser, peu à peu en lui, la notion intime du phénomène coranique. On semble avoir voulu le préparer méthodiquement à la conviction nécessaire pour sa mission. On lui annonce même, dès le début, le caractère particulièrement grandiose de cette mission comme l'en prévient ce verset : « Nous allons te révéler une parole écrasante » Cor. LXXIII - V : 5.

L'évidence de la volonté supérieure qui dicte cette parole devient de plus en plus nette à ses yeux. Son incertitude intellectuelle a fait place peu à peu à la conviction élaborée, réfléchie, qui éclate dans ses premières controverses avec les Koréïchites. Son état d'âme a totalement changé : il croit en lui-même. La révélation vient d'ailleurs refléter ce nouvel état d'âme et mettre l'accent sur cette conviction triomphante :

« J'en jure par l'étoile au couchant :

« *Votre compatriote n'est point dans l'erreur, ni abusé par* ses sens.
« *Il ne suit point ses propres lumières*
« *Tout ce qu'il dit est une révélation...*
« *Son cœur n'a pas engendré cette vision*
« *Discuterez-vous avec lui sur cette vision ?*
« *Alors qu'il l'a vu (ange) ailleurs...* » Cor. LIII, 1 à 13.

Il n'y a plus aucune incertitude d'ordre moral ou intellectuel chez Mohammed :

Guidé maintenant par un jugement sain, qui ne transforme pas le doute méthodique en doute systématique, la réalité surnaturelle de la révélation s'impose à son esprit positif.

Ce qu'il voit, ce qu'il entend, ce qu'il sent et ce qu'il comprend répond maintenant à une notion parfaitement intelligible et définie à ses yeux : la notion coranique.

D'ailleurs, sa prise de conscience à cet égard, va croissante à mesure que la révélation déroulera, en versets éloquents, « le livre immatériel qu'il avait senti imprimé dans son cœur » au Mont Hira.

Et cette conviction rationnelle devient plus profonde à mesure que s'approfondit, aux yeux de Mohammed, la différence entre ce que dit l'homme et ce que prononce le Prophète.

En effet, la révélation va maintenant dérouler sous ses yeux, un à un, les chapitres du Coran. Et dans sa conscience, vont se précipiter des notions historiques, cosmologiques, sociologiques, qui n'avaient jamais figuré dans le répertoire de ses connaissances, ni même dans le savoir et les préoccupations de son époque.

Ces notions ne sont pas seulement de vagues généralités, mais des données précises embrassant tel détail de la chronologie du monothéïsme. L'épisode détaillée de Joseph, par exemple, ou l'histoire circonstanciée de l'Exode ne pouvaient pas être considérées comme de simples coïncidences et devaient fatalement revêtir aux yeux de Mohammed le caractère surnaturel d'une révélation. On pourrait se demander comment pouvait-il se rendre compte de la coïncidence surprenante de cette révélation avec le détail historique de certains textes anciens comme la Bible.

Pour sa conviction personnelle, il suffisait sans doute à Mohammed de constater le caractère impersonnel d'un tel détail, imprévu et imprévisible, sans se servir effectivement

d'une base de comparaison pour juger la notion révélée par rapport à la donnée de la Bible, par exemple.

Il devait bien constater, en effet, que la notion révélée lui venait d'une source d'information quelconque.

Laquelle ?

Cette question devait nécessairement faire partie du processus rationnel d'où Mohammed a dégagé sa certitude intellectuelle et sa conviction personnelle. Sa réponse à une telle question est venue certainement après une confrontation introspective de sa notion personnelle avec la notion révélée. Et cette confrontation suffisait pour situer la source de cette notion révélée en dehors de son « moi » et de son milieu. Il ne pouvait y avoir aucune ambiguité : en dehors de ses connaissances antérieures, il ne pouvait avoir acquis la notion coranique d'aucune source humaine. Mohammed est sincère avec son époque et tout d'abord avec lui-même. Son examen de conscience, relativement à son étrange cas, devait être instinctivement une sorte de critique interne de la notion coranique, en sorte que cet examen ne pouvait laisser aucun doute à ses yeux puisqu'il pouvait procéder par deux méthodes différentes : l'une purement subjective se bornant à constater l'impersonnalité de la notion coranique, l'autre positive, et fondée sur la comparaison objective de la notion révélée avec une donnée précise des écritures judéo-chrétiennes par exemple.

Parfois, c'est la révélation elle-même qui semble lui indiquer cette dernière méthode positive quand il ne s'agira plus d'ailleurs, apparamment, de sa conviction — faite depuis longtemps — mais d'une sorte d'édification, d'éducation du moi Mohammadien, à l'occasion notamment de quelques controverses avec les idolâtres où même avec telle délégation Chrétienne venue du lointain Nejran pour discuter avec lui sur le dogme trinitaire :

C'est ainsi que la révélation lui dit explicitement : «Si tu es dans l'incertitude en ce qui concerne notre révélation, interroge ceux qui ont reçu les Ecritures avant toi; Dieu t'a envoyé la vérité, garde-toi d'en douter ». Cor. X, v. 94.

A quoi Mohammed aurait répondu, d'après l'exégète Djelal-Eddine : «Je ne doute point et je n'interrogerai personne ».

On voit d'après cela que Mohammed pouvait se satisfaire de

la méthode introspective indiquée, tout au moins en ce qui concerne sa conviction personnelle.

Mais il avait aussi à satisfaire aux exigences de la conviction d'autrui et semble avoir utilisé pour cela la seconde méthode : quand il s'agissait expressément, dans une controverse publique, de vérifier positivement la valeur de la notion révélée par apport à une donnée écrité.

C'est le cas, croit-on, du chapitre XII relatif à la légende de Joseph. Cette révélation mecquoise serait venue, selon Ez-Zamkhchari, à la suite d'une sorte de défi que les docteurs Israélites avaient fait porter à Mohammed. On lui demandait expressément la narration de la légende de Joseph, et c'est comme cela que le chapitre en question aurait été révélé. Or, si cette révélation avait répondu à un défi, qu'il soit venu des rabbins ou d'autres, elle n'aurait pu dirimer le débat que par une confrontation judicieuse du texte biblique avec la narration du Coran. Et nul doute que Mohammed ne fût lui-même intéressé à une pareille confrontation qui lui fournissait l'occasion d'une comparaison objective entre la notion révélée et une donnée fixée, depuis longtemps, par les écritures Judéo-Chrétienne. Cette occasion n'a pas pu être, probablement, la seule où Mohammed ait eu à recourir à la comparaison effective qui fournissait chaque fois un élément nouveau au critère rationnel de sa conviction.

Finalement, l'élaboration de celle-ci semble avoir suivi un processus normal en embrassant, d'une part, les observations immédiates et directes de Mohammed sur son cas, et, d'autre part, un critère rationnel d'où Mohammed pouvait dégager sa conviction en appliquant sa raison aux données de son observation.

L'islamologie moderne qui aborde en général ses études avec un esprit systématique n'a pas posé le problème de cette conviction personnelle qui semble, cependant, de première importance pour l'intelligence du phénomène coranique. Elle représente, en effet, la clé du problème coranique quand on le pose sur le plan psychologique du « moi » Mohammadien.

Evidemment, pour que Mohammed ait cru et qu'il ait continué à croire en sa mission, il faut admettre, selon le mot d'Engels, que chaque révélation ait *passé par sa conscience,* et revêtu à ses yeux un caractère impersonnel absolu et transcendant, dans son essence spirituelle comme dans la

manière sous laquelle elle se manifeste (1).

Mohammed a gardé indiscutablement sa conviction jusqu'au moment suprême, jusqu'à son mot ultime :

« OUI, avec le compagnon le plus haut. »

(1) Friedrich ENGELS : Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (p. 38 : « ...chez l'homme isolé, toutes les forces motrices de ses actions doivent nécessairement passer par son cerveau, se transformer en facteurs déterminants de sa volonté pour l'amener à agir ». — Ed. Sociales Paris.

CHAPITRE VII

POSITION DU « MOI » MOHAMMADIEN DANS LE PHENOMENE DU « WAHY »

Lis.

— Je ne sais pas lire.

Ce dialogue insolite, qui inaugura pour le monde l'ère coranique, peut apporter aujourd'hui un précieux élément à l'étude de psychanalytique du phénomène du « Wahy ».

C'est le seul dialogue, historiquement enregistré, où le « moi » mohammadien répond distinctement, en syllabes sonores à la voix qui va lui annoncer bientôt sa mission.

Hallucinations ?

Abstraction faite de toute sa suite historique — qui embrassera une période de vingt années — le phénomène que nous considérons ici, à son état initial, est audio-visuel. Or, les hallucinations de ce genre se produisent sur les bords du sommeil : hallucinations hypnagogiques quand le « moi » conscient est sur le point de s'évanouir dans le sommeil, et hallucinations hypnopompiques, quand la conscience en émerge.

Dans l'un comme dans l'autre cas, la psychiatrie a noté, pour des sujets normaux comme l'était Mohammed — la dissipation du phénomène hallucinatoire par une cause motrice, telle l'articulation de sons audibles.

C'est bien notre cas, puisque dans le dialogue mis en tête, la cause motrice s'est répétée à trois reprises. Or, si l'hallucination pouvait n'avoir pas été dissipée par la première partie du dialogue, elle ne saurait avoir subsisté, dès le premier choc sonore, pendant les deux dernières manifestations dont l'explication resterait ainsi en suspens.

En sorte que, sans rien préjuger de la nature même du

phénomène, il n'est pas néanmoins possible de l'interpréter comme une hallucination.

D'autre part, d'un point de vue externe, le dialogue en question fixe d'emblée la position relative du « moi » mohammadien dans le discours coranique, où il se trouve mis, dès la première révélation à la deuxième personne du singulier. C'est en réalité à un « toi » que le discours coranique s'adresse par la bouche d'un « je » qui tient ici directement le language théopathique pour ordonner de lire à un « Unni » qui ne saurait se concevoir lisant et qui, pour cela, en est bouleversé.

Toute la question, ici, est de savoir si ce « toi » et ce « je » peuvent se superposer psychologiquement dans un même « moi », celui de Mohammed.

Il y a, tout d'abord, à noter la divergence capitale, évidente, dans le dialogue considéré, entre ce « je » qui ordonne impérieusement et ce « toi » troublé qui se dérobe. Cette dérobade reflète naturellement chez le sujet — qui sait qu'il ne sait pas lire — la conscience et la notion qu'on a de soi-même.

Sa réponse négative, timide mais précise, est l'aboutissement normal d'un processus psychologique qui procède de cette notion personnelle et parfaitement positive : son « Ummiya ».

Or, l'ordre impérieux, auquel cet « Ummi » se dérobe, ainsi, ne semble-t-il pas faire fi, ou méconnaître cette notion positive ?

Ces divergences caractérisent de toute façon un second processus psychologique tout à fait différent du premier, mais concommittant avec lui, puisque les deux se croisent et se coupent, au même instant : quand le « je » ordonne et que le « toi » bouleversé se dérobe.

Ce synchronisme de deux processus divergents peut-il se concevoir dans un même et unique « moi » qui enfermerait ainsi les deux personnages du dialogue ? Or, ces deux conditions — divergence et synchronisme — sont contradictoires, envisagées aussi bien sur un seul et même plan du « moi » que sur deux plans différents : conscience et subconscience.

Il y a nécessairement multiplicité des « moi » dans notre dialogue, multiplicité qu'il n'est pas possible d'enfermer dans une même entité psychique. En fait, on est obligé d'admettre ici la dualité des « moi » comme dans le plus banal dialogue.

Mais, parmi ces deux « moi » qui discourent, s'exprime le « moi » mohammadien, témoin consciencieux et historien sincère du fait que nous analysons.

D'ailleurs, c'est la seule fois où ce « moi » se sera aussi

nettement explicité dans l'étrange phénomène coranique. C'est la seule fois où il prendra délibérément une nette et volontaire position en face du « je » interlocuteur qui, par une anomalie subtile et manifestement irrationnelle, ordonne à un analphabète, et à sa stupéfaction, de lire.

Par la suite, et à jamais, le « moi » mohammadien ne prendra plus la parole pour discourir avec le « je » qui lui, parle.

Ce silence est en soi assez remarquable, car il marque la définitive prise de conscience de Mohammed devant un phénomène dans lequel il observera désormais une attitude entièrement passive.

Son « moi » demeurera, pour toujours, muet dans le discours coranique, lequel, précisément, ne reflètera pas les péripéties de son histoire particulière : aucun écho, notamment, de sa douleur, quand il perdra la plus tendre épouse et le meilleur des oncles. Nous savons cependant, combien Mohammed avait de tendresse filiale pour ces deux êtres là.

Ces considérations sur l'impersonnalité du discours coranique dans lequel le pronom mahammadien n'intervient qu'à la deuxième personne du singulier, peuvent être encore renforcées.

Il y a, en effet, des versets dont la forme singulière attire l'attention par le rôle insolite qu'y tient le « toi » mohammadien.

En voici un exemple :

« C'est Lui (Dieu) qui vous dirige sur terre et sur mer. Quand « vous êtes sur les embarcations et qu'elles les emportent par « vent favorable, cela les réjouit ; puis quand un vent violent « vient et que la tempête les entoure de toute part... ». Cor. X. - V. 22.

Dans ce verset, la transition anormale du pronom « Vous » au pronom « Ils » (Les) est très remarquable, car elle ne saurait se justifier comme une erreur grammaticale — inconcevable dans un style dont la perfection littéraire a précisément fourni l'argument majeur de la mission de Mohammed. Or, s'il ne s'était agi que d'un lapsus, une correction eut été nécessaire, possible et facile après coup. Si cela n'a point été fait, par le Prophète qui récitait le Coran — pour lui-même et pour l'apprendre à ses compagnons — cela implique que l'anomalie en question n'avait pas à ses yeux le caractère d'un lapsus. Par aileurs, cela témoigne que Mohammed ne s'accordait aucun pouvoir de censure à l'égard du texte coranique.

D'ailleurs nous n'examinerons pas ici la question sous son aspect littéraire, mais uniquement au point de vue psychanaliti-

que. Or, l'anomalie signalée demeure un cas remarquable où le « moi » mohammadien figure explicitement et successivement dans deux rôles différents : il est un interlocuteur directement intéressé, inclus dans le « vous » à qui s'adresse le discours. Puis il devient un témoin indirectement intéressé et placé incidemment devant le spectacle d'une action mise à la troisième personne du pluriel. Cette transition inattendue impliquerait deux états psychologiques dont le second — pour un « moi » donné, ici le « moi » mohammadien — ne peut résulter que du dénouement du premier ou être ce dénouement lui-même.

Autrement dit, il faudrait dans le verset en question que le « Ils » soit lui-même la conséquence psychologique directe du « vous » ou qu'il en dépende par une conséquence intermédiaire. De toute façon, un lien logique ou psychologique demeure nécessaire pour rendre le verset analysé justiciable d'un simple « moi » humain. Or, le lien logique est manifestement inexistant puisqu'il s'agit apparemment — du moins au point de vue grammatical — d'un lapsus incompatible avec le « moi » pensant de Mohammed qui nous a laissé des témoignages abondants de sa facture littéraire personnelle dans les traditions où nous ne retrouvons aucune forme pareille. Cette remarque doit être considérée en passant, comme un trait de plus de l'impersonnalité qui caractérise le style propre du Coran.

Tandis qu'au point de vue psychologique, il y a lieu de remarquer que la transition du « vous » au « ils » — sujets successifs dans le verset — ne marque pas néanmoins une transition dans la nature de l'action. En effet, dans le verset examiné, les verbes dessinent une même représentation qui se déroule dans un même tableau, tandis que les sujets de l'action ont manifestement changé.

Cette transition est donc partielle, et pour cette raison, est-elle imputable à une association d'idées élaborées dans le « moi » subconscient de Mohammed ?

Or, quand l'association d'idées intervient, dans les thèmes du subconscient, — notamment dans les rêves — elle modifie non seulement les positions relatives des sujets, par leurs transferts d'une personne à l'autre, mais les sujets eux-mêmes changent ainsi que leur action. Ici, il y a précisément un sujet implicite, en l'espèce le « moi » mohammadien dont la position varie par rapport au sujet explicite, mais l'action se continue pareille à elle-même dans le verset considéré. Pour cette raison,

l'association d'idées ne peut être conçue ici comme la cause, psychologique ayant déterminé une modification limitée qui n'apparait que dans l'aspect grammatical du verset sans qu'aucun détail de la scène n'y ait changé.

L'exégèse classique a déjà considéré ce problème. qu'elle a consacré sous le nom de « Ilfat ».

Le « Ilfat » est une simple interprétation externe du problème dont nous cherchons la clé, interprétation purement littéraire et qui ne pourrait désigner, au point de vue psychologique, qu'un acte essentiellement conscient émanant d'un « moi » volontaire, celui du « Moulfit ». Elle ne saurait, pour cette raison, fournir l'explication psychanalytique que nous désirons, à moins de modifier toutes les données que nous avons établies en ce qui concerne le « Moi » mohammadien.

Finalement, quoi que cela bouleverse l'habitude cartésienne qui emmure la raison dans les règles d'un positivisme étroit, on est obligé de chercher la clé du problème ailleurs que dans le simple psychisme d'un « moi » mohammadien.

Force nous est de considérer, alors, un autre plan où s'élabore, tout d'abord, le phénomène coranique avant d'affecter le « moi » humain qui le traduit. Et, comme il n'y a pas lieu de situer ce plan dans un autre « moi » humain, il faudrait le voir nécessairement dans un métapsychisme qui n'a avec le « moi » mohammadien que le simple lien du « WAHY ».

CHAPITRE VIII

LA NOTION MOHAMMADIENNE

Passant un jour devant un maraîcher des environs de Médine, Mohammed lui conseilla de traiter ses palmiers d'une certaine manière. Mais il revit plus tard le même maraîcher, alors que celui-ci avait abandonné la méthode conseillée parce qu'elle ne donnait pas le meilleur résultat.

Mohammed l'admit parfaitement et conseilla même, sur le champ, que l'expérience individuelle devait primer le conseil d'un homme, fut-il le Prophète (1).

Or juridiquement, le conseil que Mohammed avait donné au maraîcher est un « hadith », et comme tel, il représente une valeur presque absolue aux yeux des exégètes et des docteurs du droit. Nous voyons cependant le Prophète annuler lui-même ce « hadith » devant l'expérience d'un simple maraîcher : posant ainsi la primauté de la raison et de l'expérience dans la conduite de l'activité terrestre.

Cependant, il n'y a pas un seul cas où Mohammed ait pareillement sacrifié un précepte coranique à l'expérience d'un individu, ni même à sa propre expérience. Au contraire, certains incidents de son histoire montrent son intransigeance absolue sur ce point. A aucun prix, il n'a jamais sacrifié un précepte coranique : on le voit notamment dans le cas du pélérinage de l'an VII qu'il décommanda brusquement après l'avoir minutieusement préparé. Il y renonça simplement parce que la révélation en avait décidé autrement, quoique cela faillît créer du désordre dans le camp musulman.

Nous sommes donc parfaitement en présence de deux notions qui se présentent avec des valeurs différentes aux yeux

---

(1) N.D.L. : L'anecdote du maraîcher est rapportée par le traditionniste Muslem, qui l'a recueillie par deux voies différentes : une leçon selon Soufyan Ibn El-Ass et l'autre selon Anis.

du Prophète : la notion personnelle qui relève de son savoir humain, et la notion coranique qui lui est révélée.

Il est naturel de chercher à faire ici une démarcation nette entre ces deux notions dans la conscience de Mohammed afin de mieux éclairer le phénomène coranique.

Cette démarcation se manifeste également chez les autres prophètes comme nous avons pu nous en rendre compte dans le cas de Jérémie :

Quand celui-ci voit un jour le « nabi Hanania » prendre exactement le contre-pied de sa prédication, en rassurant les Jérusalémites au sujet des intentions de Dieu à leur égard ; il était advenu que Hanania ayant rencontré Jérémie, lui cria, en brisant le joug qu'il portait : Voici ce que dit Yahvé :

« Ainsi je briserai le joug du roi de Babylone ».

C'était en somme le démenti le plus formel à toute la prédication de Jérémie. Mais ce dernier répondit spontanément :

« Amen. Puisse Yahvé faire comme tu le dis ».

M. A. LODS, qui cite ce passage du Livre de Jérémie, interprète l'attitude singulière de celui-ci en ces termes : « Il espérait, pense-t-il, que Dieu était revenu sur son arrêt » (1).

C'est là sans doute la seule interprétation raisonnable pour lever la contradiction qui pourrait apparaître, sans cela, dans l'attitude du Prophète.

Celui-ci, en somme, avait prêché ses sinistres avertissements au nom de Yahvé, et c'est également au nom de Yahvé invoqué, dans l'oracle de Hanania, qu'il a cru devoir garder le silence, un instant.

Mais ce silence, n'est pas une notion révélée à Jérémie ; il ne faut y voir que sa notion personnelle : *il juge* que Hanania pourrait avoir eu réellement l'inspiration de Dieu.

Cependant, la révélation vient aussitôt corriger ce jugement du prophète qui reprend sur le champ le thème favori de sa prédication.

Toutefois, cet incident démarque nettement dans la conscience de Jérémie la notion de l'homme par rapport à celle du prophète, comme le conseil au maraîcher qui sépare la notion mohammadienne de la notion coranique dans le cas de Mohammed.

D'ailleurs, le Coran situe parfaitement dans le temps, ce rapport entre les deux notions, dans le verset suivant :

---

(1) A. LODS : « Les Prophètes d'Israël », page 188.

« C'est ainsi que nous t'avons révélé l'esprit : avant Tu ne savais certes ni le Livre, ni la croyance (de l'Islam). Cor. XLII - V. 52.

Ainsi donc, « avant » le Mont Hira, Mohammed n'avait que des notions personnelles, mais celles-ci ne paraissent — si, comme on le doit, on donne au verset ci-dessus toute sa signification historique — rien avoir de commun avec les notions coraniques.

Ce verset fixe incidemment, mais d'une manière assez nette, l'origine de la notion coranique, après Hira et en tout cas, pas avant « la révélation de l'esprit ».

Historiquement, on ne doit pas garder d'imprécision sur ce point, car le verset en question est passé tout d'abord par la conscience et l'auto-critique de Mohammed qui savait certainement juger de cette démarcation nécessaire à sa propre conviction.

D'ailleurs, le Coran se plait à lui rappeler et à lui souligner constamment cette démarcation qui fait l'objet de nombreux versets.

En voici un, notamment, qui parait souligner le premier :

« *Avant* le Coran, tu ne connaissais point le Livre et tu n'en « avais écrit aucun de ta main... » (Cor. XXIX., 48).

L'histoire de la notion coranique commence donc *après* et non « avant le Coran ». C'est ce qui semble être le sens précis du verset.

Maintenant, au point de vue psychologique, par rapport à la conscience de Mohammed, ce verset renforce encore le dernier pour démarquer la notion mohammadienne de la notion coranique.

D'ailleurs le Coran insiste beaucoup sur ce point comme on peut s'en rendre compte encore dans le verset suivant : « Nous « t'édifions ainsi (O Mohammed) sur les choses du passé : « C'est une grâce de notre part de te donner cette information ». Cor. XX - V. 99.

Dans d'autres versets, le Coran semble indiquer une limitation voulue de la révélation sur un point déterminé comme pour suspendre ainsi l'intérêt et la conscience de Mohammed à quelque chose qui n'a pas été révélé et qui ne le sera pas, peut-être. En voici un exemple : « Nous avons envoyé de « nombreux prophètes avant toi : Nous t'avons raconté l'histoire « de certains parmi eux. Mais il en est dont nous ne t'avons « narré l'histoire ». Cor. XL. - V. 78.

Dans ce verset, la notion coranique semble aller non

seulement au delà de la notion mohammadienne, mais au-delà même de ce qui est révélé actuellement.

On peut citer d'autres versets — notamment le verset 45 (XLIII) — qui ont le même sens.

Quelquefois, la démarcation dans le Coran, entre la notion mohammadienne et la notion coranique, est faite à l'occasion d'un banal incident offert par la vie courante. C'est le cas dans le verset suivant : « Si nous voulions (O Mohammed), nous te ferions connaître ces hommes afin que tu les connaisses sous leurs traits physiques ». Cor. XLII. - V. 52.

Quelquefois enfin, cette démarcation nous est signalée à propos d'une opposition entre la notion mohammadienne et la notion coranique comme dans ce verset, que nous analyserons plus loin (1) « Ne te hâte point de retenir le Coran tant que sa « révélation n'est pas encore accomplie ». Cor. XX. - V. 114.

On devrait aussi tenir compte, pour cette démarcation, d'un autre élément — externe celui-là - qui la souligne bien à son tour : il s'agit de la facture propre à la notion mohammadienne.

On dit avec juste raison sans doute, que « le style est de l'homme même ».

Or la notion mohammadienne et la notion coranique représentent deux styles : chacun avec son cachet, sa facture propre.

La phrase coranique a un rythme, une musicalité qui la signale déjà à l'oreille. Elle a ses tournures et ses termes propres. Ce n'est pas à tort que l'on a dit que le style coranique est inimitable. On dit que le grand poète El-Muttanabi aurait essayé en vain de l'imiter. En tout cas, l'histoire accuse un essai certain, celui du « Bayan El-Arabi » du « Bab ».

Mais ce ne fut là qu'un essai malheureux (2).

On ne peut douter qu'il n'y ait dans tous ces exemples une nette démarcation historique et psychologique entre la notion mohammadienne et la notion coranique : démarcation qui, — située dans la conscience de Mohammed — éclaire encore le phénomène coranique.

---

(1) Voir plus loin le paragraphe des « Oppositions ».
(2) Cheikh M. Tag : « Le Babisme et l'Islam ».

SECOND CRITERE

LE MESSAGE

A une époque ou une technologie scientiste envahit même le domaine de la religion, il ne faudrait pas perdre de vue l'influence magique des mots sur certains esprits de formation cartésienne.

Il y a des mots qui ont un masque et, si la politique en connait quelques-uns, la science en compte beaucoup. On n'imagine pas l'erreur ou le néant qu'il peut y avoir derrière ces masques, quand ceux-ci surgissent sous la plume prestigieuse d'un auteur éminent. Et c'est ainsi que pas mal de fantômes livresques hantent les cerveaux de nombreux intellectomanes.

En effet, il est devenu courant dans nos milieux intellectuels de consulter des études islamiques paraissant sous la plume d'écrivains qui, dans leur souci de tout expliquer, mettent souvent un mot à la place d'une réalité qui leur échappe ou qu'ils ne cherchent même pas à saisir.

C'est de cette manière qu'on voit intervenir dans l'explication du phénomène prophétique chez Jérémie notamment, un second « moi » plus qu'abstrait, irréel et même invraisemblable, qui devient la source d'information du « moi » réel et normal. Cette singulière idée rappelle de près une notion chère aux astrologues : le corps astral.

Mais ces mots magiques exercent sur certains esprits comme le charme des images sur les enfants. On n'examine pas, quand on est trop confiant en l'autorité de quelqu'un, la valeur du mot représentatif par rapport à la notion qu'il veut représenter.

C'est ainsi que le mot *subconscient* a joué, sous la plume de certains auteurs, un rôle théorique apparemment important dans l'explication du phénomène coranique.

Or, quand on veut se renseigner sur la signification de ce

terme, on s'aperçoit qu'elle est encore bien floue dans les théories psychologiques et ne répond à rien de précis, comparablement aux concepts définis comme la mémoire ou la volonté. La théorie du subconscient est à peine à l'état naissant. Et cependant, on s'en sert d'ores et déjà, pour nous expliquer, comme on le prétend, objectivement, le phénomène coranique.

Nous avons peine à croire que ces auteurs aient tenté le moindre effort pour comprendre le sujet.

Sans doute, y a-t-il dans le « moi » humain, un certain plan où s'élaborent des phénomènes psychologiques obscures qui ne sont pas sous le contrôle de la conscience : les rêves, par exemple. Mais ce domaine obscur où retentissent certains incidents de la vie psychologique et consciente de l'individu, garde avec les états conscients un rapport décelable.

On peut appeler, si l'on veut, subconscient, ce domaine obscur. Il n'en est pas moins exact que les opérations qui s'y élaborent sont des transformations particulières d'une idée ou d'un fait communiqués par la conscience. Le subconscient assimile ces données de la conscience à son imagerie propre pour les transformer souvent en symboles, en rêves, en pressentiments, en intuitions. Mais dans tous ces symboles subsistent les traits de « l'idée ou du fait » qui les a engendrés.

Ce rapport est sans doute plus ou moins obscur, mais l'analyse peut le révéler. Dans un rêve ou un cauchemar, on peut retrouver le processus par lequel le subconscient a élaboré son symbole à partir d'un incident initial qui l'a engendré : sensation fugitive, souvenir intense, bonne ou mauvaise digestion...

Le subconscient se comporte ainsi comme un induit par rapport à un « inducteur » qui est la conscience. Par conséquent, c'est dans ce dernier domaine qu'il faut, de toute façon, chercher l'origine des opérations psychologiques qu'on qualifie de subconscientes.

Aussi, quand une notion se révèle absolument irréductible à un « moi » conscient, on peut penser qu'elle est par cela même nécessairement étrangère à ce « moi » et qu'elle échappe de même à son subconscient.

C'est là le principe de critique qu'on voudrait poser ici à la base de l'étude de la notion coranique.

CHAPITRE IX

CARACTERISTIQUES PHENOMENALES DU « WAHY »

En temps que phénomène se déroulant dans le temps, le « Wahy » présente, indépendamment de sa nature propre et son véhicule psychologique, à travers le « moi » mohammadien, deux caractéristiques phénoménales qu'il nous semble intéressant de considérer :

a) — Son intermittence.
b) — Son « unité » quantitative.

INTERMITTENCE

Le « Wahy » a embrassé dans son ensemble une période de vingt trois ans. Par conséquent, il ne constitue pas un phénomène instantané et fugitif. Les versets sont révélés par intermittence, et il y a une interruption plus ou moins longue entre deux révélations successives.

Cette interruption est parfois même trop longue au gré de Mohammed, notamment quand il doit prendre une décision qu'il croit devoir soumettre préalablement à l'homologation du ciel.

C'est le cas, en particulier, quand il fallut se décider à la « Hidjra » : les compagnons avaient déjà quitté la Mecque menaçante alors que le Prophète crut devoir — quant à lui-même — attendre un ordre formel révélé.

C'était aussi le cas quand il fallait, pour Mohammed, trancher une situation indécise alors que — sur les charbons ardents — il attend fébrilement l'inspiration décisive.

Mohammed avait connu de pareilles indécisions, notamment dans l'incident du « Ifk » qui ne fut tranché par le « Wahy » qu'après un mois d'attente impatiente.

Apparemment, c'était là une infirmité sur laquelle les railleurs ne manquèrent pas d'adresser leurs critiques blessantes au Prophète. Celui-ci eut à en souffrir, parfois d'une façon particulière.

Or, quelle que soit l'hypothèse faite sur la nature du Coran, celui-ci ne pouvait-il donc pas surgir d'un seul trait, d'un seul jet, du génie humain qui l'aurait engendré ?

Mais, avec notre recul dans le temps, nous pouvons mieux juger de l'importance capitale, pour le succès de la mission, de cette intermittence curieuse de la révélation.

Qu'aurait pu signifier, au triple point de vue historique, social et moral, un Coran qui aurait jailli comme un éclair fugitif dans les ténèbres de la « Djahilia » ? Qu'aurait-il pu signifier pour l'histoire même du Prophète, si celui-ci en avait reçu une révélation totale instantanée, s'il l'avait reçu comme un document, une sorte de simple lettre de crédit auprès des hommes ? Quelle espérance y aurait-il trouvée à la veille de Bedr, par exemple, si au lieu d'attendre l'ange du secours, il n'avait dû que répéter un texte déjà connu par cœur ?

C'est en examinant, de tous ces points de vue là, la question de l'intermittence qu'on se rend compte de sa valeur tout d'abord pédagogique.

C'est, en effet, toute une méthode, la seule méthode éducative possible, pour une période marquée pour la naissance d'une religion et l'aurore d'une civilisation. En effet, la révélation va guider pendant vingt trois années, et pas à pas, la marche du Prophète et de ses compagnons vers ce but lointain. Elle les enveloppe à chaque instant de la sollicitude divine particulière à cet instant-là : elle soutient leur effort gigantesque, soulève leur âme et leur volonté vers l'objectif d'une épopée unique dans l'histoire : elle souligne de la grâce d'un verset exprès, la mort d'un martyr ou celle d'un héros.

Qu'eût été le Coran, pour la nature humaine qu'il est venu pétrir à cette époque, s'il avait devancé les épreuves de « Honaïn » ou de « Ohod » ?

Qu'eut-il été s'il n'avait pas apporté à chaque douleur sa consolation immédiate, à chaque sacrifice, sa récompense, à chaque défaite, son espoir, à chaque victoire, sa leçon d'humilité, à chaque écueil, l'indication de l'effort nécessaire, à

chaque danger moral ou matériel, l'encouragement nécessaire pour l'affronter ?

C'est au fur et à mesure du déroulement de l'épopée de l'Islam sur les chemins de sable du « Hidjaz » ou du « Nejd » que la révélation apportera la leçon nécessaire de persévérance, de patience, de courage et de désintéressement aux héros épiques de cette légende prodigieuse. Son enseignement aurait-il pu trouver le chemin de leur cœur et de leur conscience s'il ne s'était illustré, au fur et à mesure, des exemples de la vie même ? Si le Coran avait été révélé d'un seul trait, il serait vite devenu un « Verbe » inerte, une pensée morte, un simple document religieux et non la source vivifiante d'une civilisation qui nait. Son dynamisme historique, social et moral, n'a qu'un secret : l'intermittence.

C'est d'ailleurs le Coran lui-même qui fait ressortir ce caractère confidentiel, en s'adressant à Mohammed par cette révélation : « Nous te le révélons ainsi afin de raffermir ton « cœur » Cor. XXV, 32.

Par conséquent, l'intermittence que nous considérons ici et qui pouvait paraître à l'époque djahilienne, comme une singulière infirmité nous apparaît, au contraire, avec notre recul, comme la condition essentielle nécessaire à la réalisation de la mission mohammadienne.

On ne peut s'empêcher de trouver dans cette méthode pédagogique qui a défié les railleries et dérouté la superficielle critique, encore la marque de l'intelligence supérieure qui dicta le « Verbe » par intermittence.

UNITE QUANTITATIVE

Comme phénomène intermittent, la révélation est donc essentiellement discontinue, comme une série numérique. Ce caractère suggère naturellement l'idée d'une *unité quantitative* : chaque révélation particulière apportant une nouvelle « unité » à la série coranique.

Cependant, cette unité n'est pas constante comme une simple raison arithmétique. On est tenté de dire qu'elle a un module variable : l'amplitude d'une révélation. Cette amptitude

varie entre un minimum, le verset, et un maximum, la sourate.

Or, l'examen de cette unité permet quelques observations intéressantes sur le rapport entre le « moi » mohammadien et le phénomène coranique. Elle coïncide, en effet, dans le temps avec l'état particulier que nous avons nommé « l'état de réceptivité » chez Mohammed. Nous avons vu notamment que la volonté de celui-ci se trouvait momentanément abolie puisqu'il était incapable, dans ces moments, de se couvrir lui-même la face congestionnée et ruisselante de sueur.

C'est, donc, dans un « moi » subitement et momentanément atrophié que va se manifester l'unité de la révélation. C'est dans ce « moi » presque à l'état inconscient que le « Wahy » va imprimer soudainement la période brève d'une révélation.

C'est là, quantitativement, l'unité du phénomène coranique qui est à envisager par rapport à ce « moi » momentanément atrophié et qui en est le support. Cette unité correspond nécessairement au moins à une idée, et parfois à une série d'idées exprimées dan un ordre dialectique que nous pouvons constater dans tel verset du Coran. Or, la considération de l'idée en elle-même et de son ordre dans la chaîne dont elle fait partie, révèle une faculté créatrice et ordonnatrice qui est irréductible au « moi » mohammadien, dans les conditions psychologiques spéciales de son état de réceptivité et même dans les conditions ordinaires de son état normal, à condition toutefois d'admettre les conclusions du premier critère.

En effet, quoi dire d'une pensée chez un homme qui ne l'a pas pensée et qui ne peut la penser dans l'état particulier où il se trouve ? Quoi dire de l'ordre discursif des idées exprimées par cette pensée, quand cet ordre n'est pas fondé sur une volonté et une réflexion ordonnatrices ?

Evidemment, cela est inconcevable à priori.

D'ailleurs, à supposer même que la réflexion pût être inconsciente et involontaire chez un sujet, Mohammed n'avait pas toutefois le temps matériel de concevoir et d'ordonner ses idées dans le laps fulgurant d'une révélation.

Nous verrons d'ailleurs que, parfois, ces idées expriment des notions parfaitement impensables, à l'époque mohammadienne, et qui ne sont par conséquent réductibles à aucune conception humaine. Nous en signalerons des exemples, plus loin, au chapitre des « Notions coraniques remarquables ».

Pour l'instant, c'est le temps seul qui constitue notre critère

pour juger du rapport *d'une* révélation avec le « moi » mohammadien.

Nous ne sommes pas, malheureusement, assurés que les exemples ici examinés représentent bien *une* révélation ou bien une partie seulement. Toutefois, on peut se tirer de difficulté en prenant pour unité de la révélation, le nombre de verset successifs ayant trait au développement d'une même idée. Ce nombre peut se réduire, dans le cas minimum, à un seul verset, et dans le cas maximum, à une sourate.

EXEMPLE D'UNITE D'ORDRE JURIDIQUE

La sourate « Les Femmes » nous fournit un exemple d'ordre juridique relatif à la loi matrimoniale. La notion juridique considérée se développe dans les versets — 22... 25 — qui font partie très probablement d'une même révélation. Mais, pour plus de rigueur, nous ne voulons en considérer ici que le seul verset (23) : « Il ne vous est pas permis d'épouser vos mères, « vos filles et vos sœurs, vos tantes paternelles ou maternelles, « vos nièces — filles de votre frère et filles de votre sœur — vos « nourrices qui vous ont allaités et vos sœurs de lait, vos « belles-mères, les filles de vos femmes dont vous avez la garde, « à moins que vous n'ayez pas consommé le mariage avec leurs « mères. Vous n'épouserez pas vos belles-filles — épouses de « vos fils — ni deux sœurs simultanément. Exception faite pour « le passé. Dieu est indulgent et miséricordieux ». Cor. IV - V. 23.

Voilà un texte fondamental fixant d'un seul souffle la loi matrimoniale avec tous les détails et circonstances juridiques nécessaires. Il constitue en quelque sorte un tableau des *cas illicites*, comportant deux notions essentielles : la conception et l'énumération complètes desdits cas, et leur classification dans un ordre logique. Or, cette énumération de treize cas et leur classification évidente, impliquent des conditions psychologiques et temporelles incompatibles avec les caratéristiques de la révélation.

En effet, Mohammed n'a pas pensé les cas en question et, encore moins, ne les a-t-il pas ordonnés.

Or, l'examen du texte montre le classement des « cas llicites » par degré de consanguinité et gradation descendante : a mère, la fille, la sœur, la nièce par le frère, la nièce par la sœur — parenté directe — et la nourrice et la sœur de lait — parenté nourricière. On ne doit pas épouser davantage la mère, la fille, la sœur de sa femme : le dégré de consanguinité étant ici marqué par rapport à cette dernière.

On peut également constater dans ce classement la prééminence du lien masculin sur le lien féminin : la nièce par le frère vient avant la nièce par la sœur et la consanguinité par rapport à l'époux. Comme il n'est pas question que le Prophète est prémédité « les cas illicites » et qu'il ne saurait davantage les avoir médités et ordonnés, durant l'éclair d'une révélation — chose d'ailleurs incompatible avec les conditions de son état de réceptivité et avec les conclusions du premier critère — le cas demeurerait en suspens s'il lui fallait une interprétation qui demeurât dans le cadre des idées cartésiennes.

Ici, comme ailleurs, on est obligé de chercher hors de ce cadre-là l'explication du phénomène.

EXEMPLE D'UNITE D'ORDRE HISTORIQUE

Cet exemple nous est fourni par la sourate LXIII, V, (1, 2, 3, 4).

(1) « Lorsque les Hypocrites sont en ta présence,

(2) « Ils disent : « Nous témoignons que tu es l'envoyé de Dieu.

(3) « Dieu sait que tu es son envoyé.

(4) « Dieu témoigne que les Hypocrites mentent. »

Voilà le texte à considérer et dont nous avons, à dessein, numéroté les quatre parties afin d'y marquer l'ordre des propositions.

La nature historique du verset apparaît dans la première proposition qui nous signale un incident ordinaire : la présence des Hypocrites auprès du Prophète. Et cette proposition est bien à sa place capitale, puisque le but immédiat de ce verset étant de nous signaler la perfidie et le mensonge des

Hypocrites, il devait tout d'abord nous signaler le cadre de l'incident : les Hypocrites en présence du Prophète.

Les idées suivantes devraient suivre, surtout dans un discours oral comme l'est le Coran, un ordre naturel procédent par dégré d'importance : de l'idée principale à l'idée subordonnée.

Or, l'idée principale est ici de dénoncer la perfidie des Hypocrites et de leur donner le démenti. Par conséquent, en appliquant cette remarque à l'ordre des idées du verset, on devrait les classer comme il suit :

(1) « Lorsque le Hypocrites sont en ta présence,
(2) « Ils disent : « Nous témoignons que tu es l'envoyé de Dieu ».
(4) « Dieu témoigne que les hypocrites mentent
(3) « Et Dieu sait que tu es son envoyé ».

Sous cette forme, le verset est rigoureusement complet et satisfait encore à la syntaxe arabe, sauf que l'ordre des propositions (3) et (4) est interverti, pour rétablir leur ordre naturel.

Cependant, on voudra bien remarquer que dans cet ordre nouveau, le verset eut fourni à une critique interne, un grave argument contre la valeur surnaturelle de la révélation puisque toute la signification de l'idée subordonnée (4) eut porté comme un démenti, non pas la perfidie des hypocrites, mais à leur affirmation concernant de Mohammed.

Il y a donc dans *l'ordre coranique* des idées exprimées une subtilité déconcertante, puisque la proposition subordonnée accessoire (3) prend d'abord acte de validité de la mission de Mohammed — telle que l'affirment les Hypocrites — avant de dénoncer le mensonge de ces derniers par la proposition subordonnée principale (4).

Çet ordre subtil — marque d'une réflexion avertie et d'une attention en éveil — est incompatible, faut-il le répéter, avec les conditions psychologiques et temporelles dans lesquelles fuse comme un éclair l'*unité quantitative* du Coran. Il est aussi incompatible avec l'improvisation et la spontanéité d'un style oratoire comme celui du Coran. En effet, faut-il le rappeler encore, le discours coranique est, du point de vue externe, un exposé oral dans lequel la pensée n'a pas le temps matériel de rechercher la subtilité dialectique comme un style écrit.

On n'a pas le temps, quand on parle, de « tourner sept fois sa langue dans sa bouche » et le style oratoire est communément

le lieu des lapsus-linguae, bien plus que le style écrit n'est le lieu des lapsus-calami : car on a toujours le temps de tremper sept fois sa plume dans l'encrier.

Ainsi, la considération de l'unité quantitative, cet éclair d'une révélation, met en évidence dans les versets du Coran, les indices d'un ordre, d'une réflexion, d'une volonté qu'on est impuissant à expliquer par les seules données historiques et psychologiques établies en ce qui concerne le « moi » mohammadien.

ASPECT LITTERAIRE DU CORAN

L'aspect littéraire du message qui avait constitué aux yeux des exégètes traditionnalistes le principal sujet d'étude, perd, de plus en plus, de son importance à notre époque, plus scientifique que littéraire.

En effet, la possession imparfaite du génie de la langue précoranique, ne nous permet pas de juger pertinemment de la transcendance du style dans le Coran. Cependant, un verset qui mérite notre attention apporte sur ce point un renseignement historique des plus importants.

Précisément, le Coran prétend explicitement à cette transcendance par laquelle il entend subjuguer le génie littéraire de son époque. Il lance aux contemporains, ce défi stupéfiant :

« Apportez une seule sourate semblable et demandez, pour cela, l'appui de tous ceux que vous pouvez invoquer en dehors de Dieu, si vous êtes sincères ». (Cor. X, 38).

Or, l'histoire n'a pas mentionné que ce défi ait jamais été relevé. On peut en conclure qu'il était demeuré sans réplique et en déduire que le « miracle » littéraire avait effectivement subjugué le génie de l'époque.

Mais nous avons, en ce qui nous concerne, d'autres ressources pour porter un jugement, même sur cet aspect particulier de la question.

L'âme bédouine est essentiellement mélomane : ses aspirations, ses mouvements, ses élans, se traduisent dans une expression musicale rythmée : le vers arabe dont le mètre sera le pas précipité ou long du chameau. La prosodie arabe est

elle-même d'essence bédouine et le génie littéraire arabe trouvera naturellement son expression dans la poésie.

Cette langue mélodieuse, à travers laquelle fusent les hennissements des coursiers, se répercute le cliquetis des armes « en acier hindou », et où tonne, ici et là, le cri de guerre des « Fityan » (1), exprimera surtout l'exaltation épique d'un Antar ou l'ivresse lyrique d'un Imrou — El Kais. Comme nous le verrons plus loin, sa métaphore emprunte ses éléments à un ciel sans nuages et à un désert sans bornes, que traverse le vol précipité d'un « Kata » ou l'élan gracieux d'une gazelle.

Elle n'exprime aucune hantise mystique ou méthaphysique. Elle ignore les subtilités de la dialectique et les abstractions de la pensée philosophique, scientifique ou religieuse.

Sa terminologie est celle qui correspond aux besoins simples de la vie extérieure et intérieure d'un Bédouin, non pas d'un sédentaire.

Tels sont les caractères généraux de cette langue djahilienne, idolâtre, nomade et continentale, que le Coran va plier néanmoins à son génie propre pour exprimer une pensée universelle. Et d'abord, il adoptera pour expression de cette pensée une forme nouvelle : la phrase.

Le verset coranique va reléguer le vers bédouin ; mais le rythme va y subsister quand même : Il s'est libéré seulement du mètre, il s'est amplifié...

Des témoignages de l'époque, que la tradition a consignés, nous fournissent d'amples renseignements sur le charme irrésistible que les versets exerçaient sur les âmes bédouines.

Omar lui-même se convertira sous l'effet de ce charme tandis que Walid Ben Mugheira, qui incarnait l'éloquence et l'orgueil littéraire de son époque, exprimait ainsi son opinion sur « le sortilège du Coran » : « Ce que j'en pense ? disait-il à Abou Djehl qui l'interrogeait, pardieu, je pense que rien ne lui ressemble... Il est quelque chose de trop élevé pour être atteint ».

Naturellement, cette langue arabe qui n'avait exprimé jusque-là que le génie des primitifs du désert, doit notablement s'enrichir pour répondre aux exigences d'un esprit placé désormais — et d'un seul coup — devant les problèmes métaphysique, juridique, social et même scientifique.

Or, un tel phénomène philosophique est unique dans

(1) Chevaliers.

l'histoire des langues : il n'y a pas eu pour la langue une évolution progressive, mais quelque chose comme une explosion révolutionnaire aussi soudaine que l'était le phénomène coranique.

La langue arabe est passée d'un seul bond du stade dialectal primitif à celui d'une langue techniquement organisée pour véhiculer la pensée d'une nouvelle culture et d'une nouvelle civilisation.

Certains exégètes pensent que le Coran ne s'est jamais servi de termes étrangers à la langue du Hidjaz.

Pourtant, il me semble évident qu'il y a eu des néologismes coraniques : notamment des termes araméens pour désigner des concepts nouveaux spécifiquement monothéistes comme celui de « Malakut » ou des noms propres comme « Jalut, Harut et Marut ».

Sous le rapport linguistique, le Coran semble bien avoir apporté sa terminologie propre et l'avoir créée d'une manière instantanée et originale. Ce phénomène a créé, au point de vue littéraire comme au point de vue philologique, une nette démarcation entre la langue djahilienne et la langue arabo-islamique. Cette conclusion ne peut-être infirmée par l'hypothèse gratuite de l'éminent orientaliste Margoliouth, car le débat a été clos en Egypte par les doctes travaux de l'école des Rafi'i et l'hypothèse du savant anglais n'a plus cours que dans certaines études tendancieuses. On peut d'ailleurs se représenter comment et pourquoi on aurait spontanément inventé un genre littéraire aussi puissant que la poésie djahilienne en créant même les mythes de ses auteurs.

Cela ne peut pas s'expliquer.

Quoi qu'il en soit, la question philologique que pose le Coran mériterait à elle seule une étude sérieuse embrassant tous ses néologismes et tous ses technologismes dans le domaine eschatologique notamment. Il y aurait là, pour l'exégèse, un domaine qui ne serait pas le moindre où l'on puisse constater l'ampleur du phénomène coranique.

En effet, pour introduire dans la langue arabe sa pensée religieuse et ses concepts monothéistes, le Coran a dû fatalement déborder le cadre classique de la littérature djanilienne.

En fait, il a réalisé dans la littérature arabe un véritable bouleversement en changeant l'instrument technique de son expression : d'une part, il a remplacé le vers métrique par la

période rythmée et, d'autre part. il a apporté une pensée neuve avec l'introduction de concepts et de thèmes nouveaux, pour raccorder la culture djahilienne au courant monothéïste. Mais les notions de ce courant ne sont pas simplement traduites par le Coran. Elles sont assimilées et adaptées par lui à la culture arabe.

C'est le cas, par exemple, du concept évangélique « Royaume de Dieu » qui ne trouve pas seulement admis comme tel : auparavant il est adapté par le Coran sous une forme particulière qui lui donne son originalité islamique. Le mot « Royaume » équivalent de l'arabe « Moulk », est assimilé par le Coran sous le vocable « Ayyam » (jours). Par cette adaptation, le Coran évite opportunément la confusion qui serait née de l'équivalence entre les termes « Royaume = Domaine = Moulk » ou création qui aurait changé notablement l'esprit du concept évangélique. Le Coran l'a rendu heureusement, par l'expression originale, « Ayyam El-Lahi », que n'aurait pas trouvé le plus habile traducteur.

On peut faire les mêmes remarques en ce qui concerne tous les autres concepts bibliques que le Coran a transposés en langue arabe, tel celui d'Esprit Saint assimilé également et rendu par l'expression heureuse : « Rouh-El-Koudouci. » Cor. XVI, 02.

Toute la terminologie du monothéïsme que le Coran a ainsi introduite, a subi auparavant une adaptation originale, comme il en a été du nom propre « Putiphare », ce personnage biblique que la version coranique nomme « El-Aziz » dans le récit de Joseph.

On pourrait se demander s'il y a une correspondance sémantique entre le nom biblique et le terme coranique. Or, l'exégèse hébraïque semble assigner au mot Putiphare, une éthymologie égyptienne à partir de la racine Puti = favori, et la racine Phare = conseiller. D'après la leçon de l'abbé Vigouroux (1), le mots égyptien serait un composé ayant pour sens « favori du dieu soleil ».

Dans un cas comme dans d'autre, l'adaptation coranique éthymologique, bien qu'elle en ait éliminé le terme complémentaire — génitif ou qualificatif — comme pour l'assimiler sous

(1) L'abbé Vigouroux : « La Bible et les Documents scientifiques ».

une forme plus conforme à l'esprit monothéïste islamique : Aziz = favori (1)

Cette adaptation qui entre autre, a évité la difficulté de rendre phonétiquement l'initiale « P » du nom biblique, a apparemment résolu un problème philologique d'un « ignorant » de l'egyptologie n'aurait su résoudre même s'il s'y était appliqué consciemment.

CONTENU DU MESSAGE

L'ampleur du thème coranique et sa variété sont uniques. Selon la lettre même du Coran : « Rien n'y est omis ».

Il relate depuis « L'atome d'existence scellé au sein d'une pierre gisant au fond des mers » jusqu'à l'astre qui bondit « sur son orbite vers son but assigné ».

Il scrute les moindres recoins obscurs du cœur humain, plonge dans l'âme du croyant et du mécréant un regard qui saisit les plus imperceptibles mouvements de cette âme. Il se tourne vers le passé lointain de l'humanité et vers son avenir pour lui enseigner les devoirs du présent.

Il brosse un tableau saisissant du drame perpétuel des civilisations sur lequel il nous invite à nous pencher nous-mêmes pour nous « préserver de l'erreur ».

Son enseignement moral est une conclusion d'un examen psychologique approfondi de la nature humaine dont il nous signale les faiblesses qu'il stigmatise, les vertus qu'il nous invite à admirer à travers la vie des prophètes : ces héros et ces martyrs de l'épopée céleste.

Sur ces données, il encourage le repentir sincère du croyant par la promesse du pardon, base de la morale rénumératrice des religions révélées.

Devant un tel gigantesque panorama, un philosophe comme Thomas Carlyle ne peut pas contenir son émotion et un cri d'admiration part du fond de son être : « c'est un écho,

---

(1) N.D.L. : Le mot « Elaziz » semble s'être également introduit dans l'exégèse hébraïque depuis les travaux de « Mosché Ibn Maïmoun » élève de l'école musulmane d'Espagne.

s'écrie-t-il en parlant du Coran, jailli du cœur même de la nature » (1).

Dans ce cri du philosophe, il y a plus que la sèche pensée de l'historien, quelque chose comme la confession spontanée d'une haute conscience humaine saisie de vertige devant la grandeur du phénomène coranique.

L'esprit humain demeure en effet confondu devant l'étendue et la profondeur du Coran : monument solitaire, avec une architecture et des proportions qui défient la puissance créatrice de l'homme.

Le génie humain porte nécessairement la marque de la terre où tout est soumis à la loi de l'espace et du temps. Or, le Coran déborde constamment le domaine de cette loi et par cela même, il ne saurait être conçu dans les dimensions étroites du génie humain. Après une attentive lecture du Coran, quand on a pris conscience de l'ampleur de son thème, on ne peut plus concevoir le « moi » mohammadien qu'en simple intermédiaire d'une intelligence métaphysique absolue.

D'ailleurs, ce « moi » y occupe vraiment peu de place !

Le Coran parle rarement de l'Histoire humaine de Mohammed : les plus grandes douleurs de celui-ci comme ses plus grandes joies terrestres n'y sont pas évoquées. On conçoit cependant l'événement tragique qu'à dû être pour lui, au début de sa carrière prophétique, la perte de son oncle et celle de son épouse. On peut imaginer la résonnance particulière d'un pareil événement dans la vie d'un homme qui, jusqu'à ses derniers instants, pleurait Khadidja ou Abou Taleb quand leurs noms étaient évoqués devant lui.

Cependant on ne trouve nul écho de leur mort dans le Coran : même pas le nom de la tendre épouse qui avait reçu dans les langes que formaient ses nattes déliées, l'éclosion de l'Islam naissant.

Ce point nous semble essentiel pour étude psychanalytique du thème coranique qui a depuis longtemps fixé l'attention des orientalistes à des titres et pour des mobiles très divers.

Il est un aspect particulier du Coran qui a fourni une abondante matière au débat de ces savants ; et cet aspect-là mériterait d'être examiné ici sommairement pour fixer l'attention du lecteur. Il s'agit des similitudes frappantes qu'on n'a pas manqué de remarquer entre la Bible et le Coran.

(1) Thomas Carlyle : « Le Livre des Héros ».

RAPPORT CORAN-BIBLE

Dans le débat sur ce rapport, on n'a pas su ou voulu tenir compte de toutes les données du problème, ni de ses autres aspects. Or, outre que la similitude considérée n'est pas le trait unique, ni le plus essentiel dans le Coran, celui-ci se réclame hautement de la lignée biblique. Il revendique constamment sa place dans le cycle monothéïste et, par cela même, il affirme solennellement les similitudes qu'il peut avoir avec le « Pentateuque » et l'Evangile.

Il se réclame expressément de cette parenté et la rappelle au besoin à l'attention du Prophète lui-même.

Voici, entre autres, un verset qui accuse particulièrement cette parenté : « Ce Coran ne saurait être attribué à quelqu'un d'autre que Dieu. Mais il est la confirmation de la vérité des Ecritures antérieures, l'explication du Livre, sans nul doute, il provient du Seigneur des Mondes ». Cor. X, 38.

Toutefois cette parenté laisse bien au Coran son caractère propre : sur beaucoup de points, il semble compléter ou même corriger la donnée biblique.

Tout en affichant ostensiblement ses similitudes et sa parenté avec les écritures antérieures, le Coran n'en conserve pas moins sa physionomie propre dans chaque chapitre de la pensée monothéïste.

METAPHYSIQUE

Au point de vue métaphysique, la pensée monothéïste tend essentiellement à affirmer l'unité de Dieu. Il est la cause unique qui intervient dans la Genèse et dans l'évolution des phénomènes qu'il régit grâce aux attributs de sa toute puissance : Eternitén volonté, science, etc...

Cependant, l'Islam va dégager son propre système métaphysique d'une manière plus rationelle, surtout plus rigoureuse et

dans un sens plus spiritualiste. En effet, les Ecritures hébraïques révèlent un certain anthropomorphisme probablement survenu d'une manière accidentelle à la suite du « syncrétisme signalé au chapitre du « Mouvement Prophétique ».

Cet anthropomorphisme apparaît nettement dans le rêve de Jacob, relaté dans la Génèse : « ...Puis, l'Eternel apparaissait au sommet (de l'échelle) et disait : « Je suis l'Eternel, le Dieu d'Abraham » Gen. XXVIII : 12, 13.- (1)

D'autre part, l'enseignement rabbinique avait fondé sur la Promesse faite à Abraham et sur le privilège de l'élection de Jacob tout un système religieux nationaliste : Dieu y était, à quelque chose près, une divinité nationale. Si bien, d'ailleurs, que l'essence du mouvement prophétique depuis Amos jusqu'au Second Esaïe, sera précisément une réaction violente contre cet esprit particulariste : tous les prophètes comme Jérémie qui appartiennent à ce mouvement réformiste feront des efforts afin de rétablir Dieu dans ses droits universels.

Par ailleurs, de son côté, la pensée chrétienne fait apparaître une entité humaine dans les hypostases divines : un dogme se trouve posé, celui « du Dieu vivant fait homme ».

Née de ce dogme, l'exégèse chrétienne, empruntant à la culture musulmane la dialectique aristotélicienne, créera tout un système théologique trinitaire, fondé sur le mystère de la Trinité.

Or, la thèse coranique a tiré, d'un seul coup, l'ultime conclusion de la pensée monothéïste : Dieu est UN indivisible et universel. Elle dégage ainsi Dieu — et d'une manière décisive — du particularisme judaïque et du pluralisme chrétien.

Dans une sourate de quatre versets, le dogme essentiel de l'Islam unitaire est posé sans ambiguité :

« Dis : « Dieu est UN. C'est le Dieu à qui tendent tous les êtres. Il n'a point été enfanté et n'a point engendré d'enfants : il n'a point de semblables ». Cor. CXII.

Dans ces versets, ce qui constitue le trait propre de la pensée coranique apparaît nettement : la pluralité et l'anthropomorphisme sont irrévocablement condamnés. Quant à l'affinité monotéïste, elle est dans l'esprit sinon dans la lettre de ces versets.

De toute façon, la base doctrinale est ainsi clairement posée

(1) Le Pentateuque : Trad. du Grand Rabbin L. Wogue, Paris 1933.

pour les études théologiques qui vont éclore et se développer dans l'Islam pour passer de là au christianisme avec Saint Thomas d'Aquin, et au Judaïsme avec Maïmonide.

Toute une philisophie religieuse d'essence coranique va pénétrer la culture monothéïste, et on ne sait pas jusqu'à quel point tous les remous ultérieurs de la pensée chrétienne, depuis le mouvement albigeois jusqu'à celui de la Réforme, ne sont pas imputables comme conséquence plus ou moins directe, à la conception métaphysique du Coran.

Aussi est-ce nier l'évidence qu'ignorer le trait original de cette conception et sa portée sur l'évolution du problème religieux dans le monde judéo-chrétien. C'est aussi nier l'évidence de toute la somme théologique issue de l'Islam, de dire avec le « R.P.G. Théry : « Le Prophète a formellement interdit tout usage de la raison discursive dans le problème religieux... l'existence de Dieu ne se prouve pas... L'Idjtihad... ou la poussée de l'esprit — ne rentre pas dans les directives originelles du Coran ». (1)

Dire cela, c'est raisonner sur des données chrétiennes et conclure sur un problème musulman. Malheureusement, c'est bien là souvent, l'habitude, dans certaines études où l'auteur comme l'éminent professeur Guignebert, après avoir examiné les éléments marquant « l'évolution du dogme » judéo-chrétien. conclue de la manière la plus inattendue à l'évolution du dogme musulman (2).

ESCHATOLOGIE

La survie de l'âme, cette notion essentielle de la culture monothéïste, entraine des conséquences logiques : fin du monde, jugement dernier, paradis, enfer.

Il y a là tout un domaine sur lequel les écritures hébraïques,

(1) « Entretien sur la philosophie musulmane et la culture française » par R.P.G. Théry, professeur à l'Institut catholique de Paris. Page 25.
(2) Guignebert : « L'évolution du dogme ».

soucieuses de l'organisation terrestre du premier milieu monothéïste, n'ont jeté qu'une faible lueur.

L'Evangile l'éclaire davantage, en insistant particulièrement sur le « Royaume de Dieu » : enseignement qui s'adresse à un milieu monothéïste déjà évolué.

Le Coran va donner à ce domaine de l'eschatologie un relief saisissant. Le drame de la survie est raconté avec une telle émotion, un tel accent pathétique, dans un style si éloquent, émaillé de visions si impressionnantes, qu'il n'est pas possible, même de nos jours, de rester indifférent devant son fantastique déroulement. Les scènes eschatologiques y sont d'une réalité saisissante. Les personnages parlent et agissent : anges et Satans, élus et damnés, sont d'un réalisme qui n'omet pas même le détail psychologique, ni aucune parole propre à marquer la grandeur de l'Heure solennelle.

Le temps lui-même est amplifié : le jugement est rendu « en un jour équivalent à cinquante mille années » terrestres. Et pour marquer le dénouement pathétique de ce drame dantesque, « un rempart surgit : d'une part, la félicité, et, de l'autre, le tourment ».

C'est là le séjour éternel des bienheureux et des damnés.

Aucun panorama n'est pareillement animé et plus coloré que celui qui se déroule ainsi dans de nombreuses sourates du Coran.

C'est à ce panorama que, six siècles plus tard, le génie de Dante empruntera les tableaux fantastiques de sa « Divine Comédie », à travers la « *Rissalat El-Ghoufran* » de Maârri (1).

COSMOLOGIE

Dans le livre de la Génèse, nous assistons à un mode impératif de création :

« Dieu dit : « Que la Lumière soit » et la Lumière fut ». Gen : 1 : 3.

---

(1) Asin Palacios : « La Escatologia musulmana » en la « Divina Comédia » cité par R.P.G. Théry.

Ce mode nous est rappelé d'une manière saisissante par le « Koun Fa Yakounou » du Coran. Voilà une similitude frappante.

Mais le Coran signale constamment à notre attention le processus de ce « Takwine » impératif :

D'abord l'unité de la matière primordiale : « certes le ciel et la terre formaient un tout que Nous (Dieu) avons scindé ». Cor. XXI - V. 30.

Puis l'état initial de cette matière : « Dieu étendi son empire sur le ciel qui était en état de fumée... Cor. XLI, 10.

Puis Dieu assigné « à chaque astre » son orbite et son but, répartissant ainsi la matière dans l'espace et créant, par la même, toutes les lois qui régiront le phénomène physique.

Puis le phénomène biologique : « Nous avons créé de l'eau, « toute chose vivante » Cor. XXI. - V. 30.

Beaucoup d'autres traits achèvent ce tableau schématique de la cosmogonie coranique.

Quoi qu'il en soit, l'acte créateur initial est un acte verbal, et ce mode de création a de quoi choquer des idées reposant sur le postulat de Lavoisier : « Rien ne se crée, rien ne se perd... ».

Cela signifie qu'on ne peut rien créer à partir de rien. Cependant, il fau bien considérer que du point de vue purement logique, il n'y a aucune incompatibilité irréductible entre la raison et le prino pe créateur du « Koun Fa Yakounou ».

Certes, aucun mortel ne pourrait en donner une preuve expérimentale : ɾ our la religion néanmoins, Dieu seul détient le secret du « Takwine » par le « Koun ».

Mais à priori, y a-t-il dans ce concept, quelque chose d'irrémédiablement opposé à la conception scientifique ?

Qu'on veuille bien considérer à quoi se résoud, en dernière analyse, la matière : substance et support de tout ce qui est.

Les physiciens répondent : à une forme de l'énergie.

Mais le Verbe lui-même, ne peut-il pas être interprété comme une forme de l'énergie, l'énergie par excellence, puisqu'elle est créatrice ?

N'a-t-on pas le droit de regarder la matière dans son ensemble, comme une simple transformation d'un « *Koun générateur ?*»

MORALE

La morale religieuse, pour autant qu'il n'y ait pas là un non-sens, fonde les actions de l'homme sur l'intérêt personnel immédiat. On en a fait la base du système laïque.

Certes, l'intérêt personnel compte encore dans la morale monothéïste : mais il y est plus altruiste. En fait, il s'agit plutôt d'un *mérite* de l'individu plutôt que de son *bénéfice.*

En vue de ce mérite, le Pentateuque formule la première charte morale de l'humanité dans ses dix commandements, et l'Evangile donne ses directives dans les « Sermon de la Montagne ».

Ici et là, il s'agit d'une morale surtout négative prêchant l'abstention à faire le mal, dans un cas, et à ne pas réagir contre le mal, dans l'autre.

Le Coran va précisément apporter, pour compléter la morale monothéiste, un principe positif essentiel : il faut *combattre le mal.* Il dit à ceux qui pratiquent sa morale : «Vous êtes le meilleur peuple : Celui qui ordonne le bien et réprime le mal ».

A un autre point de vue, le Coran rajuste encore la notion de rémunération qui est la base de la morale monothéïste. D'après le professeur A. Lods, il faut attendre Ezéchiel pour voir se dégager dans le Judaïsme, la valeur religieuse de l'individu. Jusque là, *le devoir,* avec ses conséquences morales, incombe surtout à la nation qui attend sa rémunération dans le triomphe temporel du « Jour de Yahvé ».

L'Evangile, au contraire, fixera toute la rémunération dans le « Royaume de Dieu », en sorte que la morale devient eschatologique et, par voie de conséquence, intégralement individualiste.

Il semble cependant que l'enseignement du Coran s'édifie à la fois sur la valeur morale de l'individu et sur la destinée terrestre du groupe.

Pour l'individu, le mérite est rémunéré au jour du jugement dernier en vue duquel le Coran dégage nettement la valeur religieuse de l'individu, dans le verset suivant : « Laisse-moi (seul) avec celui que j'ai créé seul ». Cor. LXXIV - V. II.

Pour le groupe, la rémunération est immédiate : elle intéresse son histoire ici-bas. Le Coran nous invite d'ailleurs

fréquemment à considérer cette rémunération terrestre dans les vestiges des nations et de leurs civilisations détruites :

« Partez, dit-il, par le monde pour considérer les vestiges de ceux qui ont nié (nos ordres) ». Cor. VI - V. II.

Et le Coran apostrophe les nations dans cet autre verset : « Que ne voient-ils combien de peuples nous avons détruit avant eux et qui étaient cependant bien plus puissants ? » Cor. VI - V. 6.

SOCIOLOGIE

La loi mosaïque a pour but essentiel de poser les principes d'une société monothéïste naissante et de raffermir les liens entre ses individus perdus dans la masse des peuples paganistes. Par conséquent, les problèmes sociologiques y sont surtout envisagés d'un point de vue israélite intérieur.

La loi d'Amour de l'Evangile ouvrira un peu plus le cercle de la charité chrétienne aux Gentils.

Le Coran posera textuellement le problème sous l'angle humain le plus général : « Quiconque aura attenté à une vie sera (jugé) comme s'il avait tué l'humanité entière » et « quiconque aura sauvé une vie, sera (jugé) comme s'il avait sauvé l'humanité entière ». Cor. V., 34.

Une des conséquences les plus remarquables de ce principe général sera de poser, pour la première fois dans l'histoire humaine, le problème de l'esclavage. L'émancipation de l'esclave était une étape nécessaire vers l'abolition de l'esclavage, qui fut une base essentielle de l'activité dans les sociétés antiques.

Or, le Coran fait de l'émancipation de l'esclave un précepte moral général et, dans le cas du péché véniel, elle devient la condition légale de la « Taouba » : le pardon.

Là aussi, on constate la similitude du Coran avec les écritures antérieures, mais on constate aussi le trait particulier de sa physionomie propre.

CHRONOLOGIE DU MONOTHEISME

La religion d'Abraham a son histoire qui embrasse les faits et gestes des prophètes. C'est peut-être là le chapitre où l'on trouve les similitudes les plus frappantes du Coran avec les écritures judéo-chrétiennes : les biographies se succèdent depuis Abraham jusqu'à Zaccharie, Jean-Baptiste, Marie et Jésus.

En partie, le Coran réédite cette chronologie.

Mais là encore, il apporte des matériaux qui lui sont propres : Houd, Salah et sa chamelle, Lokman, les Dormants du Kahf, Dhou-El-Karnain, etc...

Néanmoins, la similitude est ici tellement frappante, comme nous allons le voir dans le récit de Joseph, qu'elle ne manque pas de poser un grave problème à la critique : du temps même du prophète, on n'a pas manqué d'ailleurs d'agiter certaines objections qu'on reprend de nos jours, treize siècles plus tard.

En effet, si l'on faisait abstracion systématique de la *valeur surnaturelle* du Coran, et si l'on passait, systématiquement, sous silence ses autres données, la similitude en question demeurerait une énigme incompréhensible. Pour s'en rendre compte il faudrait dresser le tableau synoptique de toutes ces similitudes.

En fait, un exemple suffira : le récit de Joseph, qui servira de critère pour un examen critique de la question.

LE RECIT DE JOSEPH

VERSION MASSORETIQUE

Chap. XXXVII

Jacob demeura dans le pays des pérégrinations de son père, dans le pays de Chanaan. Voici l'histoire de la descendance de Jacob. Joseph, âgé de dix-sept ans, menait paître les brebis avec ses frères. Passant son enfance avec le fils de Bilha et ceux de Zilpa, épouses de son père. Joseph débitait sur leur compte des médisances à leur père. Or, Israël préférait Joseph à ses autres enfants parce qu'il était le fils de sa vieillesse ; et il lui avait fait une robe longue. Ses frères, voyant que leur père l'aimait de préférence à eux tous, le prirent en haine et ne purent se résoudre à lui parler amicalement. Joseph ayant eu un songe, le conta à ses frères, et leur haine, pour lui, s'en accrut encore. Il leur dit : « Ecoutez, je vous prie, ce songe que j'ai eu. Nous composions des gerbes dans le champ ; soudain, ma gerbe se dressa, elle resta debout ; et les vôtres se rangèrent à l'entour et s'inclinèrent devant la mienne. Ses frères lui dirent : Quoi, règnerais-tu sur nous ? Deviendrais-tu notre

VERSION CORANIQUE

Chap. XII

Au nom de Dieu Clément et miséricordieux.

1. - A.L.R. Tels sont les signes du livre de l'évidence.

2. - Nous l'avons fait descendre du ciel (le Coran) en langue arabe afin que vous le compreniez.

3. - Nous allons te narrer le récit le plus admirable comme nous t'avons révélé le Coran. Avant cette révélation tu l'aurais ignorée.

maître ? Et ils le haïrent plus encore pour ses songes et pour ses propos. Il eut encore un autre songe et le raconta à ses frères en disant : « J'ai fait encore un songe ou j'ai vu le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant moi. Il le répéta à son père et à ses frères. Son père le blâma et lui dit :

« Qu'est-ce qu'un pareil songe ? Eh ! quoi, nous viendrions, moi et ta mère et tes frères, nous prosterner en terre à tes pieds. Les frères de Joseph le jalousèrent ; mais son père attendit l'événement. Un jour, ses frères étaient allés conduire les troupeaux de leur père à Sichem. Israël dit à Joseph : « Tes frères font paître les troupeaux à Sichem. Viens donc, je veux t'envoyer auprès d'eux ». Il lui répondit : « Je suis prêt » ; il reprit : « Vas voir, je te prie, comment se porte le bétail, et rapporte-m'en des nouvelles ». Il l'envoya ainsi dans la Vallée d'Héron et Joseph se rendit à Sichem. Un homme le rencontra errant dans la campagne. Cet homme lui demanda : « Que cherches-tu ? »

Il répondit : « Ce sont mes frères que je cherche. Veuillez me dire où ils font paître leur bétail ». L'homme dit : « Ils sont partis d'ici car je les ai entendus dire : « Allons à Dothan ». Joseph s'en alla sur

4. - Joseph dit à son père : J'ai vu onze étoiles, le soleil et la lune se prosterner devant moi.

5. - Et son père répondit : « O ! mon fils, ne raconte pas cette vision à tes frères de peur qu'ils ne te dressent des embûches. Satan est l'ennemi mortel de l'homme.

6. - Tu seras l'Elu de Dieu, il t'accordera le don d'interpréter les songes. Il accomplira ses grâces sur toi et la famille de Jacob, comme il les avait accomplies sur Abraham et Isaac, parce que Dieu est savant et sage.

7. - Il y a dans l'histoire de Joseph et de ses frères, un enseignement précieux pour ceux qui veulent s'instruire.

8. - Les frères de Joseph complotèrent entre eux : « Joseph et son frère, dirent-ils, ont toute la tendresse de notre père. Cependant, nous valons mieux qu'eux. Certes notre père commet là une injustice flagrante.

les pas de ses frères et il les trouva à Dothan. Ils l'aperçurent de loin ; et avant qu'il fut près d'eux, ils complotèrent de le faire mourir. Ils se dirent l'un à l'autre : « Voici venir l'homme aux songes. Or çà, venez. Tuons-le, jetons-le dans quelque citerne, puis nous dirons qu'une bête féroce l'a dévoré. Nous verrons alors ce qui adviendra de ses rêves. Ruben l'entendit et voulut le sauver de leurs mains ; il dit : « N'attentons point à sa vie ». Ruben leur dit donc : « Ne versez point le sang. Jetez-le le dans cette citerne qui est dans le désert, mais ne portez point la main sur lui ; (c'était pour le sauver de leur mains et le ramener à son père). En effet, lorsque Joseph fut arrivé près de ses frères ils le dépouillèrent de la robe longue dont il était ; vêtu et ils le saisirent et ils le jetèrent dans la citerne. Cette citerne était vide et sans eau. Comme ils s'étaient assis pour faire le repas, ils levèrent les yeux et virent une caravane d'Ismaelites, laquelle venait de Galaat ; leurs chameaux étaient chargés d'aromates, de baumes et de lotus qu'ils allaient transporter en Egypte. Judas dit à ses frères : « Quel avantage si nous tuons notre frère et si nous scellons sa mort ? Venez, vendons-le aux Ismaélites et que notre main ne soit pas

9. - Mettons Joseph à mort ou égarons le dans une terre étrangère afin que le cœur de notre père nous soit ouvert. Dans la suite nous nous appliquerons à devenir meilleurs.

10. - Ne tuez point Joseph, mais, plutôt, jetez-le au fond d'un puits où il sera retiré par quelque passant, si vous tenez à l'exécution de votre projet. Ainsi parla l'un d'entre eux.

11. - Ils dirent à Jacob : « Père, pourquoi ne veux-tu pas confier Joseph à notre garde. Nous serons prévenants pour lui.

12. - Envoie-le demain avec nous, il se détendra et s'amusera, sous notre garde.

13. - Leur père répondit : « Je serais affligé que vous l'emmeniez et j'aurais peur qu'un loup le dévore pendant que vous seriez distraits. »

14. - Ils répondirent : « Si un loup le dévorait alors que nous sommes du groupe, dans ce cas nous serions dignes de blâme.

sur lui, car il est notre frère, notre chair ». Et ses frères consentirent. Or, plusieurs marchands Madianites vinrent à passer qui tirèrent et vinrent remonter Joseph de la citerne puis le vendirent aux Ismaélites pour vingt pièces d'argent.

Ceux-ci amenèrent Joseph en Egypte. Ruben revint à la citerne et voyant que Joseph n'y était plus, il déchira ses vêtements, retourna vers ses freres et dit : « L'enfant n'y est plus et moi, où irai-je ? » Ils prirent la robe de Joseph, égorgèrent un chevreau et trempèrent la robe dans son sang ; puis ils envoyèrent cette robe longue qu'on apporta à leur père en disant :

« Voici ce que nous avons trouvé ; examine si c'est la robe de ton fils ou non ».

« La robe de mon fils. Une bête féroce l'a dévorée. Joseph a été mis en pièces ». Et Jacob déchira ses vêtements et il mit un silice sur ses reins et il porta longtemps le deuil de son fils. Tous ses fils et toutes ses filles se mirent en devoir de le consoler ; mais il refusa toute consolation et dit :

« Non, je rejoindrai en pleurant mon fils dans la tombe ». Et son père continua de le pleurer; Quant aux Madianites ils le vendirent en Egypte à Putiphare, officier du Pharaon, chef des Gardes.

15. - Lorsqu'ils l'emmenèrent avec l'idée arrêtée de la jeter au fond d'un puits, nous lui révélâmes qu'il les informera un jour de leur mauvaise action, alors qu'ils ne s'en douteront pas.

16. - Et le soir ils vinrent à leur père en pleurant.

17. - Ils dirent : Oh ! père, nous nous exercions à la course et nous avions laissé Joseph à la garde de notre bien : le loup l'a dévoré. Tu ne nous croiras pas même si nous disions la vérité.

18. - Ils avaient maquillé la chemise de Joseph avec du sang. Quand Jacob la vit il dit « Vous avez plutôt conçu un complot. J'implore Dieu de m'accorder de la persévérance et de m'aider dans ce malheur.

Chap. XXXVIII

Il arriva en ce temps-là que Judas s'éloigna d'avec ses frères et s'achemina chez un habitant d'Adoullam nommé Hira. Là, Judas vit la fille d'un chanaanéen appelé Choua ; il l'épousa et s'approcha d'elle. Elle conçut et enfanta un fils à qui il donna le nom d'Er. Elle conçut encore et eut un fils, et lui donna le nom d'Onan. De nouveau elle enfanta un fils et elle le nomma Chéla (il était à Kebiz lorsqu'elle enfanta...)

Ensuite naquit son frère dont la main portait le fil d'écarlate ; on lui donna le nom de Zérah.

Chap. XXXIX

Joseph fut donc amené en Egypte. Putiphare, officier de Pharaon, chef des Gardes, Egyptien, l'acheta aux Ismaélites qui l'avaient conduit dans ce pays. Le Seigneur fut avec Joseph qui devint un homme heureux et fut admis dans la maison de son maître l'Egyptien. Son maître dit que Dieu était avec lui ; qu'il faisait prospérer toutes les œuvres de ses mains, et Joseph trouva faveur à ses yeux et il devint son serviteur : Putiphar le mit à la tête de sa maison et lui confia tout son avoir. Du moment où il l'eut mis à la

19. - Quand vint à passer une caravane qui détacha quelqu'un pour chercher de l'eau. Lorsqu'il descendit le seau dans le puits il s'exclama : heureuse nouvelle ! Voici un enfant. Ils le cachèrent comme une marchandises et Dieu savait leur action.

20. - Ils le cédèrent à vil prix, pour quelques pièces d'argent, car ils ne voulaient pas le garder.

tête de sa maison et de toutes ses affaires, le Seigneur bénit la maison de l'Egyptien à cause de Joseph. Et la bénédiction divine s'étendit sur tous ses biens, à la ville et aux champs. Alors il abandonna tous ses intérêts aux mains de Joseph et il ne s'occupe plus avec lui, de rien, sinon du pain qu'il mangeait. Or, Joseph était haut de taille et beau de visage. Il arriva qu'après ces faits que la femme de son maître jeta les yeux sur Joseph.

Elle lui dit : « Viens reposer près de moi ». Il s'y refusa en disant à la femme de son maître : « Vois, mon maître ne me demande compte de rien dans sa maison, et toutes ses affaires, il les a remises en mes mains ; il n'est pas plus grand que moi dans cette maison, et il ne m'a rien défendu, sinon toi, parce que tu es son épouse ; et comment puis-je commettre un si grand méfait et offenser le seigneur ? » Quoiqu'elle en parla chaque jour à Joseph, il ne cédait point à ses vœux en venant à ses côtés pour avoir commerce avec elle. Mais il arriva à une de ces occasions, comme il était venu dans la maison pour faire sa besogne et qu'aucun des gens de la maison ne s'y trouvait, qu'elle le saisit par son vêtement, en disant : « Viens dans mes

21. - Celui qui l'acheta, en Egypte, dit à sa femme : « traite cet enfant avec prévenance : Il pourra, un jour, nous être utile, ou bien nous l'adopterons comme fils. C'est ainsi que nous établîmes le pouvoir de Joseph en cette terre et que nous lui apprîmes à interpréter les songes. Dieu accomplit infailliblement sa volonté ; et la plupart des hommes ignorent cette vérité.

22. - Lorsque Joseph fut parvenu à l'âge viril, nous lui donnâmes la sagesse, et la science : juste récompense de la vertu.

23. - La femme du seigneur égyptien porte son regard sur Joseph. Elle ferme les portes et le sollicite au mal. Il répondit : « A Dieu ne plaise. Il est mon Dieu et m'a comblé de sa bienveillance : Les ingrats ne prospèrent point ».

24. - Mais la femme s'était éprise de lui et il se serait épris d'elle sans le secours de Dieu qui l'éloigna du mal et de la perversion parce qu'il était notre sincère serviteur.

bras ». Il abandonna son vêtement dans sa main, s'enfuit et s'élança dehors. Lorsqu'elle vit qu'il avait laissé son vêtement dans sa main, et qu'il s'était échappé, elle appela les gens de la maison et leur dit : « Voyez, on nous a amené un Hébreu pour nous insulter. Il m'a abordée pour coucher avec moi et j'ai appelé à grands cris. Lui, entendant que j'élevais la voix pour appeler à mon aide, a laissé son habit près de moi et il s'est échappé ,et il est sorti. »

Elle garda le vêtement de Joseph par devers elle, jusqu'à ce que son maître put rentrer à la maison. Elle lui fit le même récit, disant : « l'esclave hébreu que tu nous as amené est venu près de moi pour m'insulter ; puis j'ai élevé la voix et ai appelé, il a laissé son vêtement près de moi et a pris la fuite ». Lorsque le maître entendit le récit que lui faisait son épouse disant « voilà ce que m'a fait ton esclave », sa colère s'enflamma. Le maître de Joseph le fit saisir ; on l'enferma dans la rotonde, endroits où étaient détenus les prisonniers du Roi. Et il resta là dans la rotonde. Le seigneur fut avec Joseph, lui attira la bienveillance et le rendit agréable aux yeux du Gouverneur de la rotonde. Ce gouverneur mit sous la main

25. - Elle courut après Joseph qui fuyait vers la porte et lui déchira sa robe par derrière : mais ils trouvèrent leur maître à l'entrée. La femme s'écria : « Que mérite celui qui attente à l'honneur de ta femme sinon la prison ou un châtiment cruel ! ».

26. - Joseph répondit : c'est plutôt elle qui aurait voulu me tenter. Un parent de la femme, présent, opina : « Si le manteau est déchiré par devant, la femme dit la vérité et lui est coupable ».

27. - Mais s'il est déchiré par derrière, c'est elle qui ment et lui est innocent.

28. - Lorsque le maître vit la robe déchirée par derrière il dit à son épouse : « cela est de vos fourberies qui sont monstrueuses ».

29. - Le maître continue : « Joseph, garde le silence sur cette aventure, et toi, femme, implore le pardon de ta faute, c'est toi qui est coupable ».

de Joseph tous les prisonniers de la rotonde. Et tout ce qu'on y faisait, c'était lui qui le dirigeait. Le gouverneur de la rotonde ne vérifiait rien de ce qui se passait par sa main, parce que le seigneur était avec lui et ce qu'il entreprenait, le seigneur le faisait réussir.

30. - Dans la ville cependant les femmes en firent un potin : « L'épouse du seigneur — dirent-elles — a voulu tenter son esclave : son amour l'a enflammée. Nous la voyons complètement égarée.

31. - Lorsqu'elle eut appris cette perfidie, l'épouse du seigneur invita ces femmes et leur remit à chacune un couteau. Puis elle fit paraître Joseph. Troublées par sa beauté, les femmes le comblèrent de louanges, tout en se coupant par distraction. Elles s'écrièrent « à Dieu ne plaise : ce n'est pas un humain mais un ange adorable ».

32. - La femme du Seigneur dit : « Voilà ce qui me vaut ma faute à vos yeux : je l'ai désiré mais il est resté pur. Cependant, s'il s'y refuse encore, je le ferais mettre en prison pour l'humilier. »

33. - Joseph s'écria : « Mon Dieu la prison est préférable au péché qu'elle m'incite à commettre. Mais si tu ne me délivres des poursuites de ces femmes, je succomberais et je serais au nombre des inconscients.

34. - Son vœu est exaucé. Il fut délivré des pièges tendus par les femmes à son innocence : Dieu entend et sait.

Chap. XL

Il advint après ces événements que l'échanson du roi d'Egypte et le panetier offensèrent leur maître, le Roi d'Egypte. Pharaon, irrité contre ces deux officiers, le maître échanson et le maître panetier, les fit mettre aux arrêts dans la maison du Chef des gardes, dans la rotonde, le même lieu où Joseph était captif. Le chef des Gardes mit Joseph à leur disposition et celui-ci les servit. Ils étaient depuis quelques temps aux arrêts, lorsqu'ils eurent un rêve tous les deux, chacun le sien, la même nuit, et chacun selon le sens de son rêve ; l'échanson et le panetier détenus dans la rotonde, Joseph étant venu près d'eux le matin, remarqua qu'ils étaient soucieux. Il demanda aux officiers du Pharaon qui étaient avec lui en prison chez son maître :

« Pourquoi votre visage est-il sombre aujourd'hui ? ils lui répondirent : « Nous avons fait un songe et il n'y a personne pour l'interpréter. Joseph leur dit : « l'interprétation n'est-elle pas à Dieu ? Dites-les moi, je vous prie ». Le Maître échanson raconta son rêve à Joseph en disant : « Dans mon rêve une vigne était devant moi. A cette vigne étaient trois pampres. Or, elles semblaient se couvrir de

35. - Il fut mis en prison quoique son innocence fût reconnue.

36. - Deux jeunes hommes se trouvèrent avec lui en prison. L'un d'eux lui dit : « J'ai fait un songe. Je me voyais pressant du raisin. » L'autre lui dit : « Je portais sur ma tête des pains que les oiseaux venaient becqueter. » « Oh toi qui est juste, dirent-ils, donne-nous l'interprétation de ces songes. »

37. - « Je vous en donnerai l'explication, dit Joseph, avant que vous ayez reçu le repas. Dieu m'a instruit parce que j'ai abandonné la secte des infidèles qui ne croient en l'au-delà. »

38. - Je professe la religion de mes pères Abraham, Isaac et Jacob ; le culte des idoles nous est interdit. C'est là pour nous une faveur de Dieu comme pour tous les hommes ; mais la plupart n'en sont pas reconnaissants.

39. - O ! mes compagnons de prison. Des dieux divers doivent-ils être préférés au

fleurs, ses bourgeons se développaient, ses grappes mûrissaient leurs fruits. J'avais en main la coupe du Pharaon et je présentais la coupe à la main du roi », Joseph lui répondit. « Les trois pampres ce sont trois jours ; trois jours encore et Pharaon te fera élargir, et il te rétablira dans ton poste ; et tu mettras la coupe de Pharaon dans sa main comme tu le faisais précédemment, en qualité d'échanson. Que si tu te souviens de moi lorsque tu seras heureux rends-moi de grâce un bon office : parle de moi à Pharaon et fais-moi sortir de cette demeure. Car j'ai été enlevé du pays des hébreux, et ici, non plus je n'avais rien fait lorsqu'on m'a jeté dans ce cachot ». Le maître panetier, voyant qu'il avait interprété dans un sens favorable, dit à Joseph : « Pour moi, dans mon songe, j'avais trois corbeilles à claire-voie sur la tête. La corbeille supérieure contenait tout ce que Pharaon mange en fait de boulangerie ; et les oiseaux le becquetaient dans la corbeille, au-dessus de ma tête ». Joseph répondit en ces termes : « Voici l'explication. Les trois corbeilles ce sont trois jours. Trois jours encore et Pharaon te fera trancher la tête et attacher à un gibet et les oiseaux viendront becqueter ta chair. Or, Dieu unique dont la puissance s'étend sur tout ce qui est ?

40. - Vos dieux ne sont que de vains noms que vous avez inventés comme l'ont fait vos pères. Ces dieux ne détiennent aucune puissance ; tout le pouvoir est à Dieu qui a ordonné qu'on n'adore que Lui. C'est là la vraie religion ; mais la plupart des hommes l'ignorent.

41. - O ! mes compagnons de prison, l'un de vous deviendra l'échanson de son Roi tandis que l'autre sera crucifié et les oiseaux se nourriront de sa tête. Voilà l'explication que vous me demandiez. »

42. - Il dit à celui d'entre eux dont il espérait la libération : souviens-toi de moi, auprès de ton maître. Mais Satan effaça de sa mémoire le souvenir de Joseph qui resta plusieurs années en prison.

le troisième jour anniversaire de la naissance de Pharaon, celui-ci donna un banquet à tous ses serviteurs. Il préposa de nouveau le maître échanson à sa boisson et celui-ci présenta la coupe à la main de Pharaon ; et le maître panetier, il le fit pendre ainsi que l'avait présagé Joseph. Mais le maître échanson ne se souvint plus de Joseph. Il l'oublia.

Chap. XLI

Après un intervalle de deux années, Pharaon eut un songe où il se voyait debout au bord du fleuve et voici que du fleuve sortaient sept vaches belles et grasses qui se mirent à paître dans l'herbage ; puis sept autres vaches sortirent du fleuve après elles, celles-là chétives et maigres, et s'arrêtèrent près des premières au bord du fleuve. Et les vaches chétives et maigres dévorèrent les sept vaches grasses et belles. Alors Pharaon s'éveilla ; et il se rendormit et eut un nouveau songe. Voici que sept épis pleins et beaux s'élevaient sur une seule tige ; puis sept épis maigres et flétris par le vent d'Est s'élevèrent après eux et ces épis maigres engloutirent les épis grenus et pleins. Pharaon s'éveilla et c'était un songe. Mais le matin venu son esprit

43. - Le Roi dit un jour : « J'ai vu en songe sept vaches grasses que sept vaches maigres ont dévorées puis sept épis verts auxquels sept épis arides ont succédé. Dites-moi, O ! courtisans ce que signifie cette vision si vous connaissez la clé des songes.

44. - Seigneur, lui répondirent-ils, ce sont là des fantômes du sommeil et nous n'en connaissons pas l'explication.

en fut troublé et il manda tous les magiciens d'Egypte et tous ses savants. Pharaon leur exposa son rêve, mais nul ne put lui en expliquer le sens. Alors le maître échanson parla devant Pharaon en ces termes : « Je rappelle en cette occasion mes fautes. Un jour, Pharaon était irrité contre ses serviteurs et il nous fit enfermer dans la maison du Chef des Gardes, moi et le maître panetier. Nous eûmes un rêve la même nuit, lui et moi, chacun selon le pronostic de son rêve. Là était avec nous un jeune Hébreu esclave du chef des gardes. Nous lui racontâmes nos songes et il nous les interpréta, à chacun selon le sens du sien. Or, comme il nous avait pronostiqué, ainsi fut-il : moi je fus rétabli dans mon poste et lui on le pendit » Pharaon envoya quérir Joseph qu'on fit sur-le-champ sortir de la geôle ; il se rasa et changea de vêtements, puis il parut devant Pharaon. Et Pharaon dit à Joseph : « J'ai eu un songe et nul ne l'explique. Mais j'ai ouï dire, quant à toi, que tu entends l'art d'interpréter un songe ». Joseph répondit à Pharaon : « Ce n'est pas moi, c'est Dieu qui saura tranquiliser Pharaon ». Alors Pharaon parla ainsi : « Dans mon songe, je me tenais au bord du fleuve. Et voici que du fleuve... Je l'ai raconté aux magiciens

45. - L'échanson qui s'était ressouvenu de Joseph dit : « Je pourrais vous en rapporter l'explication si vous voulez bien m'en charger. »

46. - O ! toi Joseph qui ne se trompe point, dit-il, explique nous ce que cela signifie : sept vaches grasses que dévorent sept vaches maigres et sept épis verts suivis de sept épis arides afin que je l'apprenne à ceux qui m'ont envoyé.

et nul ne me l'a expliqué. Joseph dit à Pharaon : « Le songe de Pharaon est un : ce que Dieu prépare, il l'a annoncé à Pharaon. Les sept belles vaches, ce sont sept années ; les sept beaux épis, sept années : c'est un même songe. Et les sept vaches maigres et laides, qui sont sorties en second lieu, sept années, de même que les épis vides frappés par le vent d'Est. Ce sont sept années de famine. C'est bien ce que je disais à Pharaon. Ce que Dieu prépare il l'a révélé à Pharaon. Oui, sept années vont venir, abondance extraordinaire dans tout le territoire d'Egypte. Mais sept années de disette surgiront après elles et toute l'abondance disparaîtra dans le Pays et la famine épuisera le Pays. Le souvenir de l'abondance sera effacé dans le pays par cette famine qui surviendra, car elle sera excessive. Et si le songe s'est produit à Pharaon par deux fois, c'est que la chose est arrêtée devant Dieu, c'est que Dieu est sur le point de l'accomplir. Donc, que Pharaon choisisse un homme prudent et sage et qu'il le prépose au pays d'Egypte. Que Pharaon avise à ce qu'on établisse des Commissaires dans le pays et qu'on impose d'un cinquième le territoire d'Egypte durant les sept années d'abondance. Qu'on amasse toute la

47. - Joseph répondit : vous sèmerez sept années de suite ; laissez en épis votre récolte, sauf ce qui sera nécessaire pour votre subsistance.

48. - Puis il viendra sept années terribles qui épuiseront vos réserves.

49. - Un temps viendra ensuite où tous les hommes retrouveront l'abondance et presseront leur raisin.

50. - Qu'on m'amène Joseph, dit le Roi ; lorsque le messager alla l'y trouver, Joseph lui dit : « Retourne à ton maître et demande-lui quel était le dessein des femmes qui s'étaient coupées les doigts. Dieu sait parfaitement pourquoi elles l'ont fait. »

51. - Le Roi les questionna : « Pourquoi aviez-vous tenté Joseph ? » Elles répondirent : « Nous n'avons jamais rien appris de mal sur son compte. » Et la femme du seigneur dit à son tour : « Il faut maintenant reconnaître la véri-

nourriture de ces années fertiles qui approchent ; qu'on emmagasine du blé sous la main de Pharaon, pour l'approvisionnement des villes et qu'on le tienne en réserve. Ces provisions seront une ressource pour le pays lors des sept années de disette qui surviendront en Egypte afin que ce pays ne périsse pas par la famine ». Ce discours plut à Pharaon et à tous ses serviteurs. Et Pharaon dit à ses serviteurs : « Pourrions-nous trouver un homme tel que celui-ci, plein de l'esprit de Dieu ? » Et Pharaon dit à Joseph : « Puisque Dieu t'a révélé tout cela, nul n'est sage et entendu comme toi. C'est toi qui sera le chef de ma maison ; tout mon peuple sera gouverné par ta parole et je n'ai sur toi que la prééminence du trône ». Pharaon dit à Joseph : « Vois-tu, je te mets à la tête de tout le pays d'Egypte ».

Et Pharaon ôta son anneau de sa main et le passa à celle de Joseph. Il le fit habiller de Bissus et suspendit le collier d'or à son cou. Il le fit monter sur son second char ; on cria devant lui : « Abreket » ; il fut installé chef de tout le pays d'Egypte. Pharaon dit à Joseph : « Je suis le Pharaon, mais sans ton ordre, nul ne remuera ni le pied dans tout le pays d'Egypte ».

té ; c'est moi qui l'ai tenté et il était innocent. »

52. - J'atteste cela, ajouta-t-elle, afin qu'il sache que je ne l'ai pas perfidement trompée et Dieu certes ne fait pas aboutir le complot des perfides.

53. - « Je n'ai pas l'intention de me disculper. La nature humaine est encline au mal ; seuls sont épargnés ceux qui ont le secours de Dieu. Dieu est Clément et Miséricordieux.

54. - Le Roi dit : « Qu'on fasse venir Joseph, je veux l'attacher à ma personne. » Après l'avoir entretenu, il lui dit : « A partir de ce jour, tu Jouiras de notre faveur et de notre confiance. »

55. - Joseph lui répondit : « Confie-moi l'intendance des dépôts de ce pays. Je suis économe et avisé. »

56. - C'est ainsi que nous établîmes Joseph en cette terre où il pouvait satisfaire tous ses désirs. Ainsi accordons-Nous notre bienveillance à qui nous plait. Nous n'oublions point le prix dû à la vertu.

Et Joseph fit des amas de blé considérables comme le sable de la mer, tellement qu'on cessa de le compter car c'était incalculable.

. . . .

Quand furent écoulées les sept années de l'abondance qui régnait dans le pays d'Egypte, survinrent les sept années de la disette, comme l'avait prévu Joseph. Il y eut famine dans tous les pays, mais dans tout le pays d'Egype il y avait du pain . Tout le territoire égyptien étant affligé par la disette, le peuple demanda à grands cris à Pharaon du pain. Mais Pharaon répondit aux Egyptiens : « Allez à Joseph, ce qu'il vous dira, vous le ferez ». Comme la disette régnait sur toute la contrée, Joseph ouvrit tous les greniers et vendit du blé aux Egyptiens. La famine persista dans le Pays d'Egypte. De tous les pays, on venait en Egypte pour acheter à Joseph, car la famine était grande dans toute la contrée.

Chap. XLII

Jacob, voyant qu'il y avait vente de blé en Egypte, dit à ses fils : « Pourquoi vous entre-regarder ? » Il ajouta : « J'ai ouï dire qu'il y avait vente du blé en Egypte. Allez-y, achetez-y du blé pour nous et

57. - Mais la récompense de l'au-delà est encore préférable pour ceux qui croient en Dieu et le craignent.

nous resterons en vie au lieu de mourir ». Les frères de Joseph partirent à dix pour acheter du grain en Egypte. Quant à Benjamin, frère de Joseph, Jacob ne le laissa pas aller avec ses frères parce qu'il se disait :« Il pourrait lui arriver malheur ». Les fils d'Israël vinrent s'approvisionner avec ceux qui allaient en Egypte, la disette régnant dans le Pays de Chanaan. Or, Joseph était le gouverneur de la contrée ; c'était lui qui faisait distribuer le blé à tout le peuple du pays. Les frères de Joseph, arrivés, se prosternèrent devant lui, la face contre terre. En voyant ses frères, Joseph les reconnut, mais il dissimula vis-à-vis d'eux et leur parlant rudement, leur dit : « D'où venez-vous ? » Ils répondirent : « Du pays de Chanaan, pour acheter des vivres ». Joseph reconnut bien ses frères, mais eux ne le reconnurent point .Joseph se souvint alors des songes qu'il avait eu à leur sujet. Il leur dit : « Vous êtes des espions, c'est pour découvrir le côté faible du pays que vous êtes venus ». Ils lui répondirent : « Non seigneur, mais tes serviteurs sont venus pour acheter des vivres. Tous fils d'un même père, nous sommes d'honnêtes gens ; tes serviteurs ne furent jamais des espions «. Il leur dit : « Vous

58. - Quand les frères de Joseph arrivèrent, ils pénétrèrent auprès de lui. Il les reconnut, mais ceux-ci ne le reconnurent pas.

59. - Il leur fit servir ce qu'ils désiraient acheter en leur disant : « Amenez-moi votre frère par le père. Ne voyez-vous pas que je donne la bonne mesure et que je reçois bien mes hôtes.

êtes des espions venus pour reconnaître les points faibles du territoire ». Ils répondirent : « Nous, tes serviteurs, sommes douze frères nés d'un même père habitants du pays de Chanaan ; le plus jeune est auprès de notre père en ce moment, et l'autre n'est plus ». Joseph leur dit : « ce que je vous ai déclaré subsiste : vous êtes des espions. C'est par là que vous serez jugés, sur la vie de Pharaon vous ne sortirez pas d'ici tant que votre plus jeune frère n'y soit venu. Dépêchez l'un de vous pour qu'il aille quérir votre frère et restez prisonniers. On appréciera alors la sincérité de vos paroles. Autrement, par Pharaon, vous êtes des espions ». Et il les garda en prison durant trois jours. Le troisième jour, Joseph leur dit : « Faites ceci et vous vivrez. Je crains le Seigneur. Si vous êtes de bonne foi, qu'un seul d'entre vous soit détenu dans votre prison, tandis que vous irez apporter à vos familles de quoi calmer leur faim. Puis amenez-moi votre jeune frère, et vos paroles seront justifiées et vous ne mourrez point ». Ils y acquiescèrent. Et ils se dirent l'un à l'autre : « En vérité nous sommes punis à cause de notre frère ; nous avons vu son désespoir lorsqu'il nous criait grâce et nous sommes demeurés sourds. Voilà pourquoi ce

60. - Si vous ne l'amenez pas, à votre retour, l'achat du grain vous sera interdit et vous n'approcherez plus de moi.

61. - Nous le demanderons instamment à son père, répondirent-ils, et nous ferons, certes, cela.

malheur nous est arrivé ». Ruben leur répondit en ces termes : « Est-ce que je ne vous dis pas alors : Ne vous rendez point coupables envers cet enfant et vous ne m'écoutâtes pas. Eh bien, voilà que son sang nous est redemandé ». Or, ils ne savaient pas que Joseph les comprenait car ils s'étaient servis d'un interprète. Il s'éloigna d'eux et pleura, puis il revint à eux, leur parla et sépara d'avec eux Siméon qu'il fit incarcérer en leur présence. Joseph ordonna qu'on remplit leurs bagages de blé puis qu'on remit l'argent de chacun dans son sac et qu'on leur laissa des provisions de voyage. Ce qui fut exécuté. Ils chargèrent leur blé sur leurs bêtes et partirent. L'un d'eux ayant ouvert son sac pour donner du fourrage à son âne, dans une hôtellerie, trouva son argent qui était à l'entrée de son sac et il dit à ses frères : « Mon argent a été remis et de fait le voici dans mon sac ». Le cœur leur manqua et ils s'entre-regardèrent effrayés en disant : « Qu'est-ce donc que le Seigneur nous prépare ? » Arrivés chez leur père Jacob, au pays de Chanaan, ils lui contèrent toute l'aventure en ces termes :

Ce personnage le maître du pays nous a parlé durement :

62. - Joseph ordonne à ses serviteurs de remettre dans les sacs de ses frères le prix de leur blé, afin que, de retour chez eux, l'ayant trouvé, ils revinssent.

63. - Arrivés dans leur famille, ils dirent à leur père : « L'achat du grain, nous est interdit si nous n'amenons pas, avec nous, notre jeune frère. Nous veillerons bien sur lui.

il nous a traité comme venant explorer le pays. Nous lui avons dit : « Nous sommes des gens de bien, nous ne fûmes jamais des espions. Nous sommes douze frères, fils d'un même père, l'un de nous est perdu et le plus jeune est actuellement avec notre père au pays de Chanaan ».

Le personnage maître du pays nous a répondu : « Voici à quoi je reconnais que vous êtes sincères : Laissez l'un de vous auprès de moi, prenez ce que réclame le besoin de vos familles et partez, puis amenez-moi votre jeune frère et je saurais que vous n'êtes pas des espions, que vous êtes d'honnêtes gens. Je vous rendrai votre frère et vous pourrez circuler dans le pays ».

Or, comme ils vidaient leurs sacs, voici que chacun retrouva son argent serré dans son sac. A la vue de cet argent ainsi enveloppé, eux et leur père frémirent — Jacob, leur père, leur dit : « Vous m'arrachez mes enfants. Joseph a disparu, Siméon a disparu et vous voulez m'ôter Benjamin. C'est sur moi que tout cela tombe ».

Ruben dit à son père : « Fais mourir mes deux fils si je ne te le ramène pas. Confie-le à mes mains et je le ramènerai près de toi ». — Il répondit : « Mon fils n'ira point avec

64. - Vous le confierai-je, répondit-il, comme je vous avais confié son frère ? Dieu est meilleur gardien et le plus infiniment clément.

65. - Lorsqu'ils eurent ouvert leurs sacs, ils trouvèrent leur argent et s'écrièrent : « O ! père que pouvons-nous désirer de mieux ? Voici le prix de notre blé ; il nous a été rendu. Nous pouvons encore ravitailler notre famille, et nous garderons bien notre frère. On nous accordera une charge de chameau en plus, cette faveur nous sera facile à obtenir.

66. - Je ne le laisserai point partir, dit leur père, à moins

vous, car son frère n'est plus et lui seul reste encore. Qu'un malheur lui arrive sur la route où vous irez, et vous ferez descendre sous le poids de la douleur mes cheveux blancs dans la tombe.

que vous ne vous obligiez devant Dieu à me le ramener, sauf en cas de force majeure. Lorsqu'ils eurent donné cette assurance, il dit : « Dieu est le témoin de votre engagement. »

Chap. XLIII

Cependant, la famine pesait sur le pays. Lors donc qu'on eut consommé tout le blé qu'ils avaient apporté d'Egypte, leur père leur dit : « Allez de nouveau, nous acheter un peu de nourriture ». Judas lui parla ainsi : « Cet homme nous a formellement averti en disant : « Vous ne paraîtrez point devant moi, si votre frère ne vous accompagne. Si tu consens à laisser partir notre frère avec nous, nous irons acheter, pour toi, des vivres. Mais si tu n'en fais rien, nous ne saurions y aller, puisque cette homme nous a dit : vous ne paraîtrez devant moi qu'acompagnés de votre frère ». Israël reprit : « Pourquoi m'avez-vous rendu ce mauvais office d'apprendre à cet homme que vous avez encore un frère ? ». Ils répondirent : « Cet homme nous a questionnés en détail sur nous et notre famille disant : « Votre père vit-il encore. Avez-vous encore un frère ? et nous lui avons répondu selon ses questions.

67. - O ! mes fils, ajouta-t-il, n'entrez pas, par la même porte, dans la ville ; entrez-y plutôt par des portes différentes. Mais mon conseil ne peut vous être utile si Dieu en décide autrement. C'est à lui qu'appartient le pouvoir uniquement. C'est en lui que je mets ma confiance comme tous ceux qui se confient à Lui.

Pouvions nous prévoir qu'il dirait : « Faites venir votre frère ». Judas dit à Israël, son père : « Laissez aller le jeune homme avec moi, que nous puissions disposer au départ et nous vivrons au lieu de mourir nous et toi, et nos familles. C'est moi qui répond de lui ; c'est à moi que tu le redemanderas, si je ne te la ramène et ne te le remets en ta présence, je me déclare coupable à jamais envers toi. Certes sans nos délais nous serions déjà revenus deux fois ». Israël leur répondit : « Puisqu'il en est ainsi. Et bien, mettez dans vos bagages des meilleures productions du pays et apportez-les en hommage à cet homme : un peu de baume, un peu de miel, des aromates et du lotus, des pistaches et des amandes. Munissez-vous d'une somme d'argent double : l'argent qui a été remis à l'entrée de vos sacs, restituez-le de votre main. C'est peut-être une méprise. Et prenez votre frère et disposez-vous à retourner vers cet homme. Que le Dieu tout puissant fasse trouver compassion auprès de cet homme, afin qu'il vous rende votre autre frère et Benjamin. Pour moi j'ai pleuré mes fils, je vais les pleurer encore ». Ces hommes se chargèrent du présent, se munirent d'une somme double et amenèrent Benja-

min. Ils se mirent en route, arrivèrent en Egypte et parurent devant Joseph.

Joseph apercevant parmi eux Benjamin, dit à l'intendant de sa maison : « Fais entrer ces hommes chez moi ; qu'on tue des animaux et qu'on les accomode, car ces hommes dîneront avec moi ». L'homme exécuta les ordres de Joseph. Mais ces hommes s'alarmèrent en se voyant introduits dans la maison de Joseph, et ils dirent : « C'est à cause de l'argent remis la première fois dans nos sacs qu'on nous a conduits ici pour nous accabler et se jeter sur nous, pour nous rendre esclaves, pour s'emparer de nos ânes ». Ils abordèrent l'homme qui gouvernait la maison de Joseph et lui parlèrent au seuil de la maison, disant : « De grâce seigneur, nous étions venus une première fois pour acheter des provisions et il est advenu, quand nous sommes arrivés dans l'hôtellerie, et que nous avons ouvert nos sacs, voici que l'argent de chacun était à l'entrée de son sac, notre même poids d'argent. Nous le rapportons dans nos mains. Et nous avons apporté par devers nous une autre somme pour acheter des vivres. Nous ne savons pas qui a replacé notre argent dans nos sacs ». Soyez tranquilles, répondit-il, ne crai-

68. - Ils entrèrent dans la ville suivant l'ordre de leur père — et cela ne pouvait rien changer au destin — sans autre avantage que celui de satisfaire leur père. Jacob était doué de science. Nous avions éclairé son esprit, mais la plupart des hommes sont dans l'ignorance.

gnez rien. Votre Dieu, le Dieu de votre père, vous a fait trouver un trésor dans vos sacs. Votre argent m'était parvenu ». Et il leur amena Siméon. L'intendant fit entrer ces hommes dans la demeure de Joseph ; on apporta de l'eau et ils lavèrent leurs pieds et l'on donna du fourrage à leurs ânes. Ils apportèrent le présent, Joseph devant venir à midi, car ils avaient appris que c'était là qu'on ferait le repas. Joseph étant rentré à la maison, ils lui apportèrent dans l'intérieur le présent dont ils étaient munis, et s'inclinèrent devant lui jusqu'à terre. Il s'informa de leur bien-être, puis il dit comment se porte votre père, ce vieillard dont vous m'avez parlé ? Vit-il encore ? ». Ils répondirent : « Ton serviteur, notre père, vit encore et se porte bien ». Et ils s'inclinèrent et se prosternèrent. En levant les yeux, Joseph aperçut Benjamin, son frère, le fils de sa mère, et il dit : « Est-ce là votre jeune frère dont vous m'avez parlé ? ». Et il ajouta « Dieu te soit favoràble, mon fils ». Joseph se hâta de sortir, car sa tendresse pour son frère l'avait ému et il avait besoin de pleurer ; il entra dans son cabinet et pleura. Il se lava le visage et ressortit ; puis se faisant violence, il dit : « Servez le repas ». Il fut servi à

69. - Lorsqu'ils arrivèrent chez Joseph, celui-ci accueillit son jeune frère et lui dit : « Je suis ton frère, ne t'affliges point de ce qu'il nous ont fait.

part et eux à part, et à part aussi les Egyptiens, ses convives, car les Egyptiens ne peuvent manger en commun avec les Hébreux, cela étant une abomination en Egypte. Ils se mirent à table devant lui, le plus âgé selon son âge, le plus jeune selon le sien. Ces hommes se regardaient l'un l'autre avec étonnement. Joseph leur fit porter des morceaux de sa table, la part de Benjamin étant cinq fois supérieure à celle des autres. Ils burent et s'énivrèrent ensemble.

Chap. XLIV

Joseph donna cet ordre à l'intendant de sa maison : « Remplis de vivres les sacs de ces hommes autant qu'ils peuvent en tenir et dépose l'argent de chacun à l'entrée de son sac. Et ma coupe, la coupe d'argent, tu la mettras à l'entrée du sac du plus jeune avec le prix de son blé. Ce que Joseph avait dit fut exécuté. La matin venu, on laisse repartir ces hommes, eux et leurs ânes. Or, ils venaient de quitter la ville, ils en étaient à peu de distance, lorsque Joseph dit à l'intendant de sa maison : « Va, cours après ces hommes, et aussitôt atteints, dis-leur : « Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le

70. - Lorsque Joseph eut pourvu aux besoins de ses frères, il fit mettre la coupe du Roi dans le sac du plus jeune et quand ils s'en retournèrent un héraut leur cria : O ! caravane ! il y a parmi vous des voleurs. »

71. - Les fils de Jacob s'étant retournés dirent : « Que cherchez-vous ? »

72. - « Nous cherchons la coupe du roi ; nous garantissons à celui qui la rapporte la récompense d'une charge de chameau en blé. »

bien ? N'est-ce pas dans cette coupe que boit mon maître ? Et ne lui sert-elle pas pour la divination ? C'est une mauvaise action que la votre ». Et il les atteignit et leur adressa les mêmes paroles. Ils lui répondirent : « Pourquoi, mon seigneur, tient-il de pareils discours ? Dieu préserve les serviteurs, d'avoir commis une telle action. Quoi, l'argent que nous avons trouvé à l'entrée de nos sacs, nous te l'avons rapporté du pays de Chanaan, et nous déroberions dans la maison de ton maître, de l'argent ou de l'or. Celui de tes serviteurs qui l'aura en sa possession qu'il meure et, nous-mêmes, nous serons les esclaves de mon seigneur ». Oui certes, ce que vous dites est juste, seulement, celui qui en sera trouvé possesseur sera mon esclave et vous autres serez quittes ». Ils se hâtèrent chacun de descendre leurs sacs à terre. Et chacun ouvrit le sien. L'intendant fouilla commençant par le plus âgé et finissant par le plus jeune. La coupe fut trouvée dans le sac de Benjamin. Ils déchirèrent leurs vêtements ; chacun rechargea son âne et ils retournèrent à la ville. Judas entra avec ses frères dans la demeure de Joseph, lequel s'y trouvait encore, et ils se jetèrent à ses pieds contre terre.

73. - Au nom de Dieu, vous savez que nous ne sommes point venus corrompre votre pays et que nous n'avons jamais été des voleurs. »

74. - Ils répondirent : Quelle sera la punition du voleur si vous mentez ? »

75. - Que celui qui aura volé la coupe, répondirent-ils, soit retenu comme esclave, c'est ainsi que nous punissons le voleur.

76. - On commença à fouiller leurs sacs, avant celui du frère de Joseph, puis on trouva la coupe dans le sac de ce dernier.

Nous suggérâmes cet artifice à Joseph qui, en réalité, n'allait pas retenir son frère comme esclave selon la loi du roi. Dieu accomplit sa volonté

Joseph leur dit : « Quelle action venez-vous de commettre ? Ne savez-vous pas qu'un homme tel que moi devine les mystères ? » Judas répondit : « Que dirons-nous à mon seigneur ? Comment parler et comment nous justifier ? Le Tout-Puissant a su atteindre l'iniquité de tes serviteurs. Nous sommes maintenant les esclaves de Monseigneur et nous et celui aux mains duquel s'est trouvée la coupe ». Il répliqua : « Loin de moi d'agir ainsi, l'homme aux mains duquel la coupe s'est trouvée sera mon esclave ; pour vous, retournez en paix auprès de votre père ». Alors Judas s'avança vers lui en disant : « De grâce Seigneur, que ton serviteur fasse entendre une parole aux oreilles de Monseigneur et que ta colère n'éclate pas contre ton serviteur, car tu es l'égal de Pharaon. Monseigneur avait interrogé ses serviteurs disant « Vous reste-t-il un père, un frère ? — Nous répondîmes à Monseigneur : nous avons un père âgé et un frère, jeune, enfant de sa vieillesse : son frère est mort, et lui reste seul des enfants de sa mère, son père le chérit. Tu dis, alors, à tes serviteurs : « Amenez-les moi que je l'examine » et nous répondîmes à Mon Seigneur : « le jeune homme ne saurait quitter son père ; s'il le

et élève qui lui plait ; mais au dessus de tout homme de Science, il y a un plus grand Savant.

quittait son père en mourrait ». Mais tu dis à tes serviteurs : « Si votre jeune frère ne vous accompagne, ne réapparaissez pas devant moi ». Or, de retour auprès de ton serviteur, notre père, nous lui répétâmes les paroles de Monseigneur. Notre père nous dit : retournez acheter pour nous quelques provisions ». Nous répondîmes : « Nous ne saurions partir ; si notre jeune frère nous accompagne, nous irons, car nous ne pouvons paraître devant ce personnage, notre jeune frère n'étant point avec nous. Votre serviteur, notre père, nous dit : « Vous savez que ma femme m'a donné deux enfants, l'un a disparu d'auprès de moi et j'ai dit assurément il a été dévoré, et je ne l'ai point revu jusqu'ici. Que vous m'arrachez encore celui-ci, qu'il lui arrive malheur et vous aurez précipité cruellement ma vieillesse dans la tombe ». Et maintenant en retournant chez ton serviteur, mon père, nous ne serions point accompagnés du jeune homme et sa vie est attachée à la sienne. Certes, ne voyant pas paraître le jeune homme il mourra ; et tes serviteurs auront fait descendre les cheveux blancs de ton serviteur, notre père, douloureusement dans la tombe. Car ton serviteur a répondu de cet enfant en disant : « Si je ne te le

77. - Si cet homme, dirent les frères de Joseph, a commis ce vol, un frère à lui a déjà volé. Joseph prit contenance et n'en fit rien paraître, tout en disant : « Vous êtes plus à

ramène pas je serai coupable à jamais envers mon père. Donc de grâce, que ton serviteur à la place du jeune homme reste esclave de Monseigneur et que le jeune homme reparte avec ses frères. Car, comment retournerai-je auprès de mon père sans ramener son enfant ? Pourrai-je voir la douleur qui accablerait mon père ?

plaindre et Dieu sait si ce que vous dites est exact.

78. - Seigneur, reprirent-ils, son père est très âgé. Prends l'un d'entre nous à sa place. Nous savons que vous êtes bienfaisant.

79. - Joseph dit : « A Dieu ne plaise que nous prenions un autre que le coupable chez qui nous avons retrouvé notre objet. Nous serions injustes d'agir autrement.

80. - En désespoir de cause, il se retirèrent pour tenir conseil entre eux : « Avez-vous oublié, dit leur aîné, ce qu'il est advenu de Joseph ? Quant à moi, je ne quitterai point l'Egypte que mon père ne me l'ait permis ou que Dieu n'ait manifesté sa volonté en ma faveur ; il est le meilleur des Juges. »

81. - « Retournez à votre père et dites lui : « Ton fils a volé. Nous n'affirmons que ce que nous savons. Nous ne pouvons garantir ce que nous ignorons.

82. - Interroge la ville où nous étions et la caravane dont nous faisions partie ; elles rendront témoignage que nous disons la vérité.

83. - Jacob dit : « Vous avez inventé cette histoire. Je dois m'armer de patience. Peut-être Dieu me rendra-t-il tous mes enfants, car Il est Savant et Sage.

84. - Puis il se renferma dans sa douleur en disant : « O ! mon fils Joseph si regretté. » Et le chagrin lui blanchit les yeux tant il avait de peine.

85. - Ses enfants lui représentèrent : « Ainsi tu ne cesseras d'invoquer Joseph, jusqu'à ce que tu ruines ta santé ou que tu en périsses.

86. - Ah !, répondit-il, je ne m'en plains qu'à Dieu, car je sais de Lui, ce que vous ne savez pas.

87. - O ! mes enfants, allez vous informer de Joseph et de son frère et n'en désespérez point. Les incroyants seuls désespèrent de la miséricorde de Dieu.

88. - Ils se retournèrent chez Joseph et lui dirent : « Seigneur la misère s'est appesantie sur nous et notre famille. Nous venons vers toi avec un peu d'argent, en espérant que tu nous donnes la bonne mesure. Fais éclater la bienfaisance. Dieu récompense ceux qui font le Bien.

chap. XLV

Joseph ne put se contenir malgré tous ceux qui l'entouraient. Il s'écria : « Faites sortir tout le monde d'ici ». Et nul homme ne fut présent lorsque Joseph se fit reconnaître à ses frères. Il éleva sa voix avec des pleurs — Les Egyptiens l'entendirent — la maison de Pharaon l'entendit — et il dit à ses frères : « Je suis Joseph, mon père vit-il encore ? » Mais ses frères ne purent lui répondre, car il les avait frappés de stuppeur. Joseph dit à ses frères : « approchez-vous de moi je vous prie » ; et ils s'approchèrent. Et il reprit : « Je suis Joseph votre frère que vous avez vendu pour l'Egypte. Et maintenant ne vous affligez point, ne soyez pas irrités contre vous-mêmes de m'avoir vendu pour ce pays, car c'est pour le salut que le Seigneur m'y a envoyé avant vous. En effet, voici deux années que la famine règne au sein de la contrée. Et durant cinq années, encore, il n'y aura ni culture ni moisson. Le Seigneur m'a envoyé avant vous pour vous préparer une ressource dans ce pays et pour vous sauver la vie par une conversation merveilleuse. Non, ce n'est pas vous qui

89. - Avez-vous oublié, leur dit-il, ce que vous fîtes à Joseph et son frère lorsque vous étiez dans l'égarement ?

90. - « Seriez-vous Joseph ? » s'écrièrent-ils. Il leur répondit : « Je suis Joseph et voici mon frère. Dieu nous a comblé de sa faveur, car celui qui craint le Seigneur et souffre avec patience éprouvera la juste récompense de Dieu.

91. - Par Dieu, lui dirent-ils, le Seigneur t'a élevé au-dessus de nous car nous étions dans l'erreur.

92. - Ne craignez de moi aujourd'hui aucun reproche, leur dit Joseph. Dieu vous pardonnera, il est le plus infiniment miséricordieux.

93. - Allez, portez ce manteau à mon père, couvrez-lui en le visage et il retrouvera la vue. Ensuite amenez ici toute la famille.

m'avez fait venir ici, c'est Dieu. Et il m'a fait devenir le père de Pharaon, le maître de toute sa maison et l'arbitre de tout le pays d'Egypte. Hâtez-vous, retournez chez mon père et dites-lui : « Ainsi parle Joseph, ton fils : Dieu m'a fait le maître de toute l'Egypte ; viens auprès de moi ; ne tardes point. Tu habiteras la terre de Gessel et tu seras rapproché de moi ; toi, tes enfants, tes petits-enfants, ton menu et gros bétail et tout ce qui t'appartient. Là je te fournirai des vivres — car cinq années encore, il y aura la famine — afin que tu ne souffres point, toi, ta famille et tout ce qui est à toi. Or, vous voyez de vos yeux comme aussi mon frère Benjamin que c'est bien moi qui vous parle. Faites part des honneurs qui m'entourent en Egypte et de tout ce que vous avez vu, et hâtez-vous d'amener ici mon père «. Il se jeta au cou de son frère Benjamin et pleura et aussi Benjamin pleura dans ses bras. Il embrassa tous ses frères et les baigna de ses larmes ; alors seulement ses frères lui parlèrent. Or, le bruit s'était répandu à la cour de Pharaon, savoir : les frères de Joseph sont venus, ce qui avait plu à Pharaon et à ses serviteurs. Et Pharaon dit à Joseph : « Dis à tes frères : faites ceci :

rechargez vos bêtes et remettez-vous en route pour le pays de Chanaan. Amenez votre père et vos familles et venez près de moi. Je veux vous donner la meilleure province de l'Egypte, vous consommerez la mœlle de ce pays. Pour toi tu es chargé de cet ordre : faites ceci : prenez dans le pays de l'Egypte des voitures pour vos enfants et pour vos femmes. Faites-y monter votre père et revenez. N'ayez point de regrets à vos possessions car le meilleur du pays d'Egypte est à vous ».

Ainsi firent les enfants d'Israël : Joseph leur donna des voitures d'après l'ordre de Pharaon et les munit de provisions pour le voyage. Il donna à tous individuellement des habillements de rechange : pour Benjamin, il lui fit présent de trois cent pièces d'argent et de cinq habillements de rechange. Pareillement, il envoya à son père dix ânes chargés des meilleurs produits d'Egypte et dix ânesses portant du blé, du pain et des provisions de voyage pour son père. Il reconduisit ses frères, lorsqu'ils partirent, et il leur dit : « point de luxe durant le voyage ». Ils sortirent de l'Egypte et arrivèrent dans le Pays de Chanaan chez Jacob leur père. Ils lui apprirent que Joseph vivait encore et qu'il commandait à tout le pays

94. - Lorsque la caravane se mit en route, Jacob dit à ceux qui l'entouraient : je sens l'odeur de Joseph et je ne voudrais pas que vous me croyiez en délire.

d'Egypte. Mais son cœur restait froid, parce qu'il ne les croyait pas. Alors ils lui répétèrent toutes les paroles que Joseph leur avait adressées et il vit les voitures que Joseph avait envoyées pour l'emmener et la vie revint au cœur de Jacob leur père. Et Israël s'écria : « Il suffit, mon fils Joseph vit encore. Ah ! j'irai et le verrai encore avant de mourir ».

95. - Vous voilà encore, lui répondit-on, dans votre ancienne erreur.

96. - Quand celui qui apportait l'heureuse nouvelle, étant parvenu lui jeta le manteau sur la tête, il recouvra la vue.

97. - « Ne vous ai-je pas dit, s'écria Jacob, que je sais de Dieu ce que vous ignorez.

CHAP. XLVI

Israël partit avec tout ce qui lui appartenait et arriva à Bersabée où il immola des victimes au Dieu de son père Isaac. Le Seigneur parla à Israël dans les visions de la nuit disant : « Jacob, Jacob ». Il répondit : « me voici ». Il poursuivit : je suis le Seigneur Dieu de ton père ; n'hésite point à descendre en Egypte, car je t'y ferai devenir une grande nation. Moi-même je descendrai avec toi en Egypte ; Moi-même aussi je t'en ferai remonter ; et c'est Joseph qui te fermera les yeux. Jacob repartit de Bersabée. Les fils de Jacob firent monter leur père et les enfants...(suivent les noms des enfants d'Israël venus en Egypte)... Jacob avait envoyé Judas en avant vers Joseph

98. - O ! Père, dirent les enfants de Jacob, implore notre pardon : nous avons péché.

99. - Je prierai Dieu pour vous, leur répondit-il, il est indulgent et miséricordieux.

pour qu'il lui préparât l'entrée de Gessel. Lorsqu'ils y furent arrivés Joseph fit atteler son char et alla au devant d'Israël son père, à Gesel. A sa vue, il se précipita à son cou et pleura dans ses bras. Et Israël dit à Joseph : « Je puis mourir à présent, puisque je t'ai vu, puisque tu vis encore » Joseph dit à ses frères, à la famille de son père : Je vais remonter pour en faire part à Pharaon ; je lui dirai : « mes frères et toute la famille de mon père qui habitent Chanaan sont venus auprès de moi. Ces hommes sont pasteurs de troupeaux parce qu'ils possédent du bétail, or, leur menu et leur gros bétail et tout ce qu'ils possèdent, ils l'ont amenés ». Maintenant, lorsque Pharaon vous mandera et dira quelles sont vos préocupations, vous répondrez : « tes serviteurs se sont adonnés au bétail depuis leur jeunesse jusqu'à présent nous et nos pères. C'est la province de Gessel, car les Egyptiens ont horreur de tout pasteur de menu bétail.

100. - Lorsque la famille de Joseph fut arrivée, celui-ci alla recevoir son père et sa mère et leur dit : « Entrez en Egypte. Fasse Dieu que vous y puissiez vivre des jours tranquilles.

101. - Il fit assoir son père et sa mère sur le trône. Ils se prosternèrent devant lui. Voilà dit Joseph à son père, l'interprétation de mon songe de jadis. Dieu l'a accompli : il m'a comblé de ses faveurs en me délivrant de la prison et en vous amenant du désert après que Satan eût mis la discorde entre moi et mes frères. Dieu est généreux dans ses desseins : il est savant et sage.

102. - Dieu, mon Seigneur, tu m'as donné de la puissance et tu m'as enseigné l'interprétation des songes. O ! Architecte des Cieux et de la Terre, tu es mon appui dans ce Monde et dans l'Autre. Fais que je meure fidèle à la foi et introduis-moi dans l'Assemblée des Justes.

CHAP. XLVII

Joseph vint annoncer la nouvelle à Pharaon en disant :

RESULTAT COMPARATIF DES DEUX VERSIONS

Dans ce récit, que nous venons d'exposer, il y a lieu, tout d'abord, de comparer quelques éléments similaires dans les deux versions, de manière à faire ressortir comparativement le caractère propre du Coran. Puis, on doit poser le problème de cette similitude — Coran-Bible — qui intéresse plus particulièrement notre sujet.

La trame de l'histoire est la même, exactement la même, dans les deux versions.

Cependant, un examen sommaire révèle des éléments propres à caractériser chacune en particulier :

Tout d'abord la version coranique baigne constamment dans un souffle spiritualiste qu'on sent dans les traits et les paroles des personnages qui animent la scène coranique.

Il y a plus de ferveur religieuse dans les propos et les sentiments du Jacob coranique : il est plus prophète que père. Et ce caractère du personnage apparaît notamment dans sa manière d'exprimer son désespoir quand il apprend la disparition de Joseph. Il apparaît également dans sa manière d'exprimer l'espoir lorsqu'il encourage ses enfants de persévérer à rechercher encore Joseph et Benjamin.

La femme elle-même de Putiphare y parle un langage qui sied à une conscience humaine gagnée par le repentir et vaincue par l'innocence et la probité d'une victime : la pêcheresse confesse à la fin sa faute et fait son mea-culpa.

Dans la prison, Joseph parle un langage hautement spirituel aussi bien avec ses co-détenus qu'avec le chef de la prison : il parle en prophète qui accomplit sa mission auprès de toute âme qu'il estime devoir sauver.

Par ailleurs, la version massorétique surcharge quelque peu le caractère de personnages égyptiens — par conséquent des idolâtres — par des traits hébraïques : l'intendant de la prison parle comme un monothéïste. (1)

Dans la partie orino-critique du récit, l'allégorie de la famille se dessine moins bien : « les épis vides engloutissent les épis pleins » (2). Dans la version coranique, par contre, ils leurs succèdent simplement.

(1) Pentateuque. — Chapitre XLIII : 24.
(2) N.D.L. : La version catholique dit : « Les épis pleins dévorent, etc... »

De même, la version massorétique révèle-t-elle des anachromismes qui peuvent d'ailleurs marquer le caractère apocryphe du passage en question.

C'est le cas, par exemple, du passage suivant : « ...Les Egyptiens ne mangent pas en commun avec les Hébreux : cela étant une abomination en Egypte. » (1)

On peut dire avec certitude que ce verset est dû à la plume d'un copiste soucieux de rappeler la période des épreuves pour Israël en Egypte, c'est-à-dire, bien après Joseph.

De même, les frères de Joseph utilisent-ils pour leur voyage en Egypte des « ânes » au lieu de « chameaux » dans la version coranique. Or l'usage des ânes ne peut avoir été fait par les Hébreux qu'après leur installation dans la vallée du Nil, quand ils devinrent sédentaires. L'âne est une bête de population sédentaire et en tout cas impropre à franchir de grands espaces désertiques pour venir de Palestine. D'ailleurs, jusqu'à Joseph, les descendants d'Abraham vivent encore à l'état patriarcal et nomade comme pâtres de « menu et gros bétail ».

Enfin le dénouement même du récit a un caractère nettement chronologique dans la version massorétique où il s'agit, dans les derniers chapitres que nous avons cru devoir retrancher pour éviter une longueur inutile, de détails matériels, de l'installation des Hébreux en Egypte.

Dans le Coran, ce dénouement est plus particulièrement en rapport avec le caractère exceptionnel du personnage central, Joseph, qui conclue :

« O, Mon père, ceci était bien le sens de mon songe de jadis : Dieu l'a réalisé et m'a comblé en me faisant sortir de prison et en vous amenant du désert après que Satan nous eût séparés. Dieu est infiniment bon : il est savant et sage. » V. : 100.

(1) Pentateuque : Chapitre XLIII : 32.

Tableau des Données Coraniques dans le récit de Joseph

N° des versets coraniques	Version Coranique C.	Version Massorétique M.	Observations
1-3	Introduction situant simplement le récit dans le cadre du phénomène religieux	Introduction situant le récit dans le cadre familial.	Différence.
4-6	Un songe de Joseph.	Deux songes de Joseph.	Différence.
7-15	Le départ de Joseph confié par Jacob à la suite d'un complot	Départ de Joseph sur ordre de Jacob.	Différence.
16-18	Doute de Jacob vis-à-vis de ses enfants et son espoir après le complot	Crédulité de Jacob et son désespoir après le complot.	Différence.
19-20	Vente de Joseph et son arrivée en Egypte.	Même version.	La version coranique souligne davantage l'intervention de Dieu..
24	Tentation de Joseph et secours de Dieu.	Absent.	
25	La chemise déchirée par la femme.	La chemise saisie par la femme.	
27-29	Condamnation morale de la femme par son époux.	Colère de l'époux contre Joseph.	Différence.
30-31	Scandale dans la ville et réunions des femmes.	Absent.	
34	Prière de Joseph devant l'assiduité de la femme.	Absent.	Dans C., le Prophète parle davantage.
36-40	Sermon de Joseph à ses compagnons.	Absent.	
41	Explication de deux songes sollicitée à Joseph.	Explication offerte par Joseph.	Différence.

Tableau des Données Coraniques dans le récit de Joseph (suite)

	Version Coranique C.	Version Massorétique M.	Observations
42-48	Dénouement psychologique de l'emprisonnement par l'aveu de la femme.	Dénouement politique sur un rêve du Pharaon.	L'esprit parle davantage dans C.
49	Prédiction de l'année d'abondance et d'euphorie.	Absent.	
53	Sermon en présence de Pharaon.	Absent.	Le prophète est constamment plus manifeste en C.
54	Réhabilitation de Joseph.	Mission confiée à Joseph.	Justice en C. Politique en M.
55	Joseph demande la charge d'intendant.	La charge d'intendant lui est offerte.	Différence.
57	Préoccupation de l'au-delà.	Absent.	La religion parle davantage en C.
58-62	Scéne de Joseph avec ses frères.	Variantes.	Joseph est plus prophète en C.
63-67	Mobile du retour en Egypte : démarche des enfants de Jacob auprès de lui.	Mobile du retour en Egypte : ordre de Jacob qui semble abandonner Siméon à son sort.	L'accusation d'espionnage et l'incarcération de Siméon manquent dans C.
68-69	Arrivée en Egypte et complot de Joseph.	Egalement.	
70-79	Départ des frères de Joseph. Arrestation de Benjamin.	Avec variantes.	
80	Conseil des frères.	Absent.	

Tableau des Données Coraniques dans le récit de Joseph (suite)

	Version coranique C.	Version Massorétique M.	
81-87	Retour des enfants auprès de Jacob qui conseille l'espoir et la persévérance.	Absent.	
88	Retour en Egypte chez Joseph.	Absent.	
89-92	Scène de dénouement par le pardon de Joseph.	Dénouement par l'émotion de Joseph.	Différence.
93	L'envoi du manteau de Joseph à son père.	Absent.	
94-95	Pressentiment de Jacob.	Absent.	
96-99	Guérison de Jacob, sa prière et son pardon à ses fils	Absent.	
102	Conclusion de Joseph par une action de grâce.	Absent.	Toujours la note spirituelle dans C.

EXAMEN CRITIQUE DE LA QUESTION

Quelle que soit la divergence notée entre les deux versions, leur parenté demeure toutefois évidente, et elle n'a pas manqué à toutes époques, d'inspirer à la critique les objections les plus diverses.

Ces objections peuvent se résumer en deux hypothèses :

1°) Le Prophète s'est-il simplement imprégné à son insu de la pensée monothéïste qu'il aurait *inconsciemment* assimilée à son génie propre, pour la mouler ensuite dans le verset coranique ?

2°) Le Prophète s'est-il instruit des écritures judéo-chrétiennes par une *information directe personnelle et consciente, en vue de la composition ultérieure du Coran ?*

Voilà le grave problème posé.

Pour le résoudre, il faut examiner successivement ces deux hypothèses, au point de vue historique et psychologique à la fois.

Il serait utile pour l'intelligence de ce chapitre de se reporter aux données et conclusions recueillies sur le « moi » mohammadien dans le premier critère.

EXAMEN
DE LA PREMIERE HYPOTHESE

Cette hypothèse se scinde en deux parties : d'une part, l'existence dans le milieu djahilien d'une influence judéo-chrétienne et, d'autre part, la manière dont cette influence a pu se traduire dans le phénomène coranique.

Or, toutes les recherches destinées à déceler la trace de cette influence dans le milieu arabe pré-coranique, n'ont apporté aucun résultat positif.

Ce milieu se révèle dans sa littérature et dans son folklore comme celui d'un analphabétisme général : c'était un milieu « d'Ummiyyin », selon l'expression historique du Coran qui dit, s'adressant aux Arabes djahiliens : « Ainsi avons-nous envoyé « parmi vous un prophète qui vous lira Notre enseignement, « afin de vous parfaire et de vous apprendre le Livre et la « sagesse que vous ne connaissez point. » Cor. II-V 151.

Les documents écrits de cette époque sont rares : sa pensée ainsi que son folklore, n'étaient fixés que par une tradition orale qui en a d'ailleurs transmis l'essentiel aux siècles des lettres et des sciences musulmanes.

Mais le Coran constitue, sur cette époque djahilienne, un document écrit d'une authenticité indiscutable.

Or, ce document unique, confirmé par la tradition orale, ne nous apprend rien quand à l'existence d'une pensée monothéïste diffuse dans le milieu djahilien. Au contraire, il souligne à plusieurs reprises l'inexistence de toute influence religieuse à l'époque pré-coranique.

En effet, s'adressant cette fois à Mohammed lui-même, le Coran lui signifie sa mission « afin, lui dit-il que tu leur « enseignes (aux Arabes), le Livre et la sagesse ».

Voilà bien Mohammed explicitement désigné comme le premier maître, ès-monothéïsme, pour l'Arabie.

Ce verset est confirmé tout au long du Coran : notamment dans l'histoire de Noé, qui finit par cette conclusion significative « Ces récits que nous te révélons relèvent de l'Inconnu que ni toi ni ton peuple ne connaissaient auparavant » Cor. XI, 49.

Le récit lui-même de Joseph, que nous venons d'exposer est encadré par les versets (3) et (101) qui ont le même caractère historique que les précédents, à savoir : l'affirmation de l'inédit pour le milieu arabe de toute la chronologie monothéïste.

Or, quelle serait la valeur dialectique de tous ces versets, de toutes ces affirmations, aux yeux des contemporains de Mohammed et de ce dernier lui-même, si de tels témoignages n'étaient que des déclarations contredites par la réalité de l'époque ?

Or, cette réalité — contrôlable pour tous les contemporains de Mohammed, explicitement pris à témoin dans les versets ci-dessus — n'est pas autre chose que l'absence affirmée avec force par le Coran, confirmée par la tradition orale, de toute influence judéo-chrétienne dans la culture djahilienne.

Au début de ce siècle, les Pères Jésuites de Beyrout avaient fait de très importantes recherches à ce sujet, pour faire la part des « poètes chrétiens dans la Djahilia ». Ces recherches n'ont abouti qu'à une imposante compilation littéraire, qui n'a de chrétien que le titre, que nous venons précisément de mettre en italique. Cet imposant travail a eu notamment le résultat remarquable et inattendu, de prouver le contraire de ce que voulaient ces auteurs.

D'autre part, il y a lieu de noter que, ni à la Mecque préislamique, ni dans ses environs, on n'a enregistré aucun centre culturel monothéïste qui ait pu diffuser la pensée biblique, que nous trouvons exprimée dans le Coran.

On cite quelques cas de hanifs qui auraient pu exercer une certaine influence spirituelle sur le milieu où s'est formé le « moi » mohammadien.

Or Mohammed, lui même, fut « hanif » avant sa mission et les versets qui ont trait à son « ignorance des écritures » s'appliquent forcément aux autres « hanifs ». D'ailleurs, le « hanif » était lui-même un cas exceptionnel, dans un milieu essentiellement païen. Il est même à noter, sur ce point, que ce milieu n'a pas beaucoup évolué depuis, malgré l'empreinte séculaire de l'Islam Dans une remarquable étude sociologique, un auteur arabe moderne, a posé précisément la question qui nous intéresse : « Le Christianisme et le judaïsme, se demande cet auteur, ont-ils préparé l'Islam ? » (1).

Et il répond négativement en s'appuyant notamment sur une remarque du P. Lammens qui attribua l'inexistence de l'influence du christianisme « à la situation excentrique de ses adeptes arabes, à l'opportune surveillance d'une hiérarchie ecclésiastique organisée. »

D'autre part, si la pensée judéo-chrétienne avait réellement pénétré la culture et le milieu djahilien, l'absence d'une traduction arabe de la Bible ne s'expliquerait pas.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, un fait est certain. Au quatrième siècle de l'Hégire, il n'en existait pas encore de traduction arabe. Nous le savons par le recoupement de Chazali qui dut recourir à un manuscrit copte pour rédiger son « Rad ». (2)

Et le R.P. Chidiac, qui, pour traduire l'ouvrage du philosophe arabe, dut rechercher, dans toutes les directions, les sources évangéliques qui avaient pu servir à la composition du « Rad », signale comme première rédaction d'un texte chrétien en arabe, un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Pétersbourg rédigé vers 1060 par un certain Ibn El-Assal.

Ainsi, il n'existait pas de traduction, arabe de l'évangile à l'époque de Ghazali, et à fortiori, n'en existait-il pas à l'époque pré-coranique.

Pouvait-il exister néanmoins une traduction de l'Ancien Testament ?

---

(1) Dr Bichr Farès : « L'Honneur chez les Arabes, avant l'Islam » p. 175.
(2) Ghazali : « Réfutation courtoise de la divinité de Jésus, d'après les Evangiles ».

Le Coran qui nous rapporte l'écho d'une controverse entre Mohammed et certains membres de la communauté israélite de Médine, dit à l'adresse de ceux-ci « Apportez le Pentateuque et *lisez-le* pour montrer si vous êtes véridiques ». Cor. III. V. 93.

N'est-ce pas là l'indice qu'il n'y avait pas de lecteurs arabes de l'hébreu, d'une part, et qu'il n'y avait pas de texte arabe du Pentateuque, d'autre part ?

Par conséquent, rien n'est plus improbable que l'existence d'une influence monothéïste faute de source judéo-chrétienne écrite dans le milieu djahilien.

En sorte qu'il est impossible de conclure une *imprégnation inconsciente* du « moi » mohammadien dans ce milieu.

EXAMEN DE LA SECONDE HYPOTHESE

Cette hypothèse imputerait à Mohammed une information directe et personnelle sur les Ecritures, préalablement au Coran. Elle aurait, par conséquent, deux significations psychologiques possibles :

1°) Mohammed se serait informé d'une manière systématique pour composer sciemment le Coran.

2°) Il se serait informé (ou bien, il aurait été informé) et aurait utilisé inconsciemment les matériaux ainsi mis à sa disposition.

La première hypothèse est insoutenable eu égard à la conclusion générale sur le prophétisme et à la conclusion particulière sur le « moi » mohammadien, relativement à la sincérité et à la conviction personnelle de Mohammed sur lesquelles nous avons clos le débat dans les chapitres précédents.

En ce qui concerne la seconde supposition, les mêmes considérations sur le « moi » mohammadien obligent à lui donner un sens psychologique plus précis.

En raison de ce qui a été établi au premier critère, on est obligé de regarder l'information directe et personnelle de Mohammed comme *un état de conscience oublié de lui-même.*

Dans ce cas, il s'agirait en somme d'un phénomène d'*amnésie* très curieux.

Or, tous les détails de la vie privée ou publique de Mohammed témoignent chez lui d'une équation personnelle parfaite.

En particulier, sa mémoire était prodigieuse à tout égard.

Même dans l'état de réceptivité où il se trouve à l'instant de la révélation, sa mémoire fonctionne comme nous l'avons vu au premier critère et comme nous le verrons plus loin au paragraphe des «Oppositions». Il était, en effet, le premier conservateur des sourates qu'il avait récitées par cœur jusqu'à ses derniers instants.

Un jour, on lui avait présenté pour la rançon d'un Mecquois, captif des Musulmans, un certain collier porté jadis par Khadidja. Mohammed le reconnut aussitôt et les larmes aux yeux, il libère l'idolâtre qui était son gendre, en lui disant de restituer l'objet à sa fille.

Cette mémoire auditive et visuelle prodigieuse qui caractérise chez lui le Prophète et le Chef, ne peut se concilier avec une amnésie, amnésie qui doit être considérée d'ailleurs comme *lacunaire* puisqu'elle n'embrasse pas tout le passé conscient du sujet, mais conserve seulement le souvenir de la source de son information sur les Ecritures et de sa manière de l'utiliser inconsciemment.

Cette amnésie serait d'autant plus bizarre que le Prophète garderait, d'autre part, le souvenir parfait quant à *l'objet de cette information*, comme la sourate de Joseph, par exemple.

Il faudrait noter une autre bizarrerie : cet «objet» n'est pas restitué dans une forme rigoureusement biblique : il reçoit auparavant la retouche coranique, dans le détail matériel ici, et dans le trait spirituel là, comme nous l'avons montré dans le tableau comparatif de la légende de Joseph.

Enfin, les sources arabes d'information faisant défaut, comme nous l'avons vu, dans l'examen de la première hypothèse, il aurait fallu donc à Mohammed adapter l'objet de son information – prise à une source nécessairement étrangère – à l'expression coranique, par un choix préalable de termes arabes judicieux.

Cette adaptation ne pourrait, en effet, s'opérer spontanément sans le concours des facultés conscientes du sujet.

Pour toutes ces raisons, nous serions bien embarrassés devant *un cas d'amnésie et d'inconscience lacunaires*, qui ne s'explique pas en psychologie, à supposer même qu'un tel cas fut compatible, par ailleurs, avec les autres données du phénomène coranique.

D'un point de vue historique, enfin, si cette source étrangère avait existé, pour l'information de Mohammed, elle ne pouvait qu'être orale et non écrite pour être à la portée d'un «Ummi».

Nous aurions affaire, dans ce cas, à une sorte de «souffleur» chuchotant constamment à Mohammed – et à l'insu de celui-ci – toutes les paroles concernant sa mission. Le caractère absurde d'une pareille supposition apparaît en face de deux réalités indiscutables : la valeur coranique et la valeur du «moi» mohammadien.

Ainsi, sous quelque aspect que nous considérions l'hypothèse en question, nous aboutissons à des contradictions historiques et psychologiques.

On est obligé de conclure que les similitudes constatées ne sont imputables ni à une influence judéo-chrétienne diffuse dans le milieu djahilien, ni à une formation personnelle, consciente ou inconsciente, de Mohammed.

Cette conclusion fondée jusque là uniquement sur la considération des similitudes, s'impose davantage si l'on considérait, d'autre part, les caractères propres du Coran.

En effet, même dans la chronologie du monothéïsme où le lien de sa parenté biblique est si étroit, le Coran n'en affirme pas moins son indépendance par de multiples traits caractéristiques, tels ceux que nous avons réunis dans le tableau comparatif de la légende de Joseph.

C'est bien aussi le cas dans l'épisode du passage par les Hébreux de la mer Rouge où «Pharaon et ses troupes furent engloutis», selon le Livre de l'Exode.

Or, ce récit est complété dans la version coranique par un détail inattendu et même extraordinaire, à savoir : le salut corporel de Pharaon échappant par miracle à l'engloutissement.

Mais précisément. les égyptologues attaquent la version biblique en prétendant que la chronique des rois d'Egypte n'a pas enregistré la disparition, en mer Rouge, du Pharaon contemporain de Moïse.

Constatons, maintenant, ce qu'en dit la version coranique : «Ainsi, tu (le Pharaon) crois et jusqu'à cet instant, tu as été rebelle et corrompu. Nous allons cependant te sauver de la mer *dans ton corps*, afin que tu sois un témoignage pour la postérité». Cor. XX - V : 91,92.

L' exégèse biblique a cherché néanmoins la confirmation historique de la disparition du Pharaon de l'Exode dans les documents qui ont trait à la vie d'Amenhotep IV qui était le nom dynastique du personnage égyptien.

M. Hilaire de Barenton s'appuie pour cela sur les «Mémoires de Moursil», un certain prince hittite. Celui-ci écrit, dans ses Mémoires : «La reine d'Egypte qui était *grande adoratrice d'Amon* envoya un messager à mon père et lui écrivit ainsi : «mon mari *est mort* et je n'ai pas de fils...»

Mais le roi hittite dut rester sceptique quant à la mort du Pharaon, puisque la reine, selon le même texte lui écrit de nouveau : «Pourquoi as-tu dit : ils *veulent me tromper*... Tout le monde t'attribue beaucoup de fils ; donne m'en donc un afin qu'il soit mon mari et règne en Egypte».

Et M. De Barenton continue dans ces termes : (le roi hittite) se laissa convaincre et envoya un de ses fils. Il mourut en cours de route, de mort naturelle — dirent les Egyptiens — *assassiné* prétendirent les Hittites».(1)

Nous avons souligné à dessein les données essentielles du document hittite qui sert de base à l'auteur pour conclure à la mort du Pharaon

A cette conclusion, inspirée du souci de faire coïncider la thèse biblique avec la donnée historique, s'oppose l'opinion des égyptologues. Ceux-ci n'admettent pas la disparition d'Amenhotep IV, mais seulement un changement brusque de son nom en celui de Khuniaton et surtout sa métamorphose morale et politique qui suivit l'Exode. Il semble s'être opéré dans la vie du personnage égyptien une soudaine révolution.

Voici ce qu'en écrit, en effet, Maspéro : «Tout d'un coup, en effet, ... ce pharaon se trouve *métamorphosé* en un autre personnage. Les cartouches royaux gardent le même nom, Suten Bati Neferkhperra ouanra, mais le nom Sa-râ devient Râ-aten-Houti. De plus sa religion change ; il était pontif d'Amon, il devient pontif d'Aton-Râ... En conséquence, il quitte Thèbes, la ville d'Amon et s'en va à Khoutaton, ville nouvelle qu'il a dédiée à Aton, le Soleil, son dieu nouveau...» (1).

Or, cette métamorphose n'est explicable que si un événement considérable, étrange même, a pu transformer aussi radicalement la vie du personnage comme ce serait le cas, par exemple, si celui-ci ayant vu l'engloutissement de son armée et se croyant lui-même englouti dans la mer Rouge, se serait trouvé néanmoins d'une manière ou d'une autre, *sauvé* comme nous le dit le Coran.

Et, il s'agirait bien, en somme, d'un *salut corporel* puisque Pharaon ne se convertit pas au Dieu de Moïse mais adopte seulement une métamorphose morale païenne signalée par les égyptologues.

Que deviendrait, dès lors, le témoignage hittite et que signifierait, en particulier, la démarche de la reine ? Il est naturel que la métamorphose du Pharaon ait eu des conséquences jusque dans sa vie conjugale surtout que l'épouse est demeurée *adoratrice d'Amon,* alors que l'époux était devenu *prêtre du Dieu soleil.*

Il s'en suit de là une scission religieuse, politique et conjugale : Khouniaton faisant *assassiner* le prince hittite — prétendant à la main de la reine rebelle — pour régler un drame conjugal et politique.

---

(1) «Petite histoire illustrée du Monde Ancien» (p. 36). H. de Barenton.

(1) Passage cité par H. de Barenton : «Petite Histoire illustrée du Monde Ancien». Page 42.

Il serait souhaitable sans doute de savoir si la reine n'était pas effectivement demeurée dans sa capitale à Thèbes, ce qui apporterait plus de clarté sur l'aspect politique et conjugal du drame.

Quoi qu'il en soit, le Coran ne contredit pas absolument la Bible sur ce point, mais y ajoute toutefois un détail explicatif qui concilie la thèse religieuse et la thèse scientifique.

De même, la version biblique fait-elle mention du Mont Ararat, dans l'épisode du déluge et l'exégése judéo-chrétienne situe ce lieu en Arménie. Le Coran cite un autre nom propre, celui du Mont Djoudi, situé dans le *Mossoul.*

Or, les découvertes géologiques et archéologiques récentes situent précisément le phénomène diluvien en Mésopotamie inférieure, non loin de la ville d'Ur, où naquit Abraham.

Les deux textes peuvent avoir désigné deux épisodes distincts du phénomène diluvien. Mais il pourrait s'agir aussi, d'une erreur de scribe dans la Bible, une de ces erreurs pour lesquelles Jérémie stigmatisait «le burin menteur des scribes».

Enfin, la version coranique est totalement indépendante de la thèse judéo-chétienne qui regarde, à des titres différents, la crucification de Jésus comme une réalité historique.

Mais le Coran affirme à ce sujet :

«Ils ne l'ont point tué ni crucifié, quoi qu'il leur en paraisse». Cor IV. v. 156-157.

Cette version originale du Coran ne coïncide avec aucun document judéo-chrétien. D'autre part, les écrits des premiers chrétiens laissent la porte ouverte à toutes les hypothèses, sur la fin de Jésus et sur la durée de son ministère.

Irénée, cité par M. Montet, comme le premier témoin de l'authenticité de l'Evangile de Saint-Jean, professe, à la fin du deuxième siècle, que Jésus avait enseigné jusqu'à l'âge de cinquante ans, contrairement à la tradition chrétienne actuelle qui regarde la fin de son ministère à l'âge de trente-trois ans.

S'il fallait, coûte que coûte, ramener la chronologie monothéïste du Coran, sur ce point à une source chrétienne, on pourrait faire un rapprochement partiel entre la thèse coranique sur la disparition de Jésus et celle de la doctrine docétiste qui professe également la *mort apparente de Jésus,* selon l'Evangile de Pierre.

Ce rapprochement demeure toutefois partiel, parce que le Coran regarde la naissance et la vie de Jésus, comme des réalités terrestres indiscutables, alors que le docétisme renferme tout cela dans une sorte de doctrine générale de *l'apparence.*

On peut ainsi suivre, pas à pas la pensée coranique et la pensée biblique, en leur trouvant sur le fond monothéïste, des points communs indéniables ; mais aussi, aussi nombreux sinon plus, des points de divergence.

Pour pousser jusqu'au bout cet examen critique, il faudrait admettre la relation du Coran avec — non pas une seule — mais plusieurs sources judéo-chrétiennes.

Il faudrait en outre admettre, — étant donné les divergences notées sur plusieurs points de la chronologie monothéiste — que le Coran se serait inspiré d'une ou de plusieurs versions bibliques qui n'existent plus actuellement.

Et il faudrait, enfin, admettre que le Prophète travaillait à la manière d'un érudit, compulsant de nombreux documents, les méditant et les coordonnant en vue d'en tirer la version coranique.

Il est vrai que «l'esprit critique moderne» a des naïvetés déconcertantes, comme signale M. Montet lui même, à propos du Professeur de médecine Astruc (1684-1766), dans ces termes : «Il est évident qu'Astruc se représentait, avec une certaine naïveté Moïse consultant des documents et travaillant comme un savant du 18e siècle...».

CHAPITRE XI

NOTIONS CORANIQUES REMARQUABLES

Tout au long du premier critère, et au début de celui-ci, nous avons essayé de mettre en relief les caractères scripturaires et psychologiques particuliers qui détachent le Livre d'un «moi» humain. Nous allons maintenant, dans ce chapitre, examiner dans quelques versets, ce qui le détache plus particulièrement du génie intellectuel de l'homme.

ANTICIPATIONS

L'impersonnalité et la spontanéïté de la révélation étant établies, il faudrait néanmoins ajouter qu'elles ont constitué sans doute, les caractères phénoménaux les plus frappants aux yeux de Mohammed pour étayer sa propre conviction quant à l'essence divine du Coran. Sans cette condition préalable, la conviction du Prophète sur ce point serait en effet elle-même un phénomène inexplicable.

Or, nous avons vu que cette conviction n'avait pas été instantanée, irréfléchie, mais progressive et rationnelle pour satisfaire un esprit aussi positif que celui de Mohammed et à son besoin passionné de certitude rigoureuse.

Dans de telles conditions, tout indice de réflexion, de volonté, de prévision personnelle, relatives au cours ultérieur de la révélation et à l'organisation en quelque sorte, de son déroulement éventuel, serait une énigme propre à arrêter l'attention.

CHAPITRE XI

NOTIONS CORANIQUES REMARQUABLES

Tout au long du premier critère, et au début de celui-ci, nous avons essayé de mettre en relief les caractères scripturaires et psychologiques particuliers qui détachent le Livre d'un «moi» humain. Nous allons maintenant, dans ce chapitre, examiner dans quelques versets, ce qui le détache plus particulièrement du génie intellectuel de l'homme.

ANTICIPATIONS

L'impersonnalité et la spontanéïté de la révélation étant établies, il faudrait néanmoins ajouter qu'elles ont constitué sans doute, les caractères phénoménaux les plus frappants aux yeux de Mohammed pour étayer sa propre conviction quant à l'essence divine du Coran. Sans cette condition préalable, la conviction du Prophète sur ce point serait en effet elle-même un phénomène inexplicable.

Or, nous avons vu que cette conviction n'avait pas été instantanée, irréfléchie, mais progressive et rationnelle pour satisfaire un esprit aussi positif que celui de Mohammed et à son besoin passionné de certitude rigoureuse.

Dans de telles conditions, tout indice de réflexion, de volonté, de prévision personnelle, relatives au cours ultérieur de la révélation et à l'organisation en quelque sorte, de son déroulement éventuel, serait une énigme propre à arrêter l'attention.

Que dire, en effet, d'un homme qui n'a pas réfléchi et qui ne veut pas réfléchir, qui n'a pas voulu et qui ne veut pas appliquer sa volonté, qui n'a pas eu à méditer sur le cours ultérieur du phénomène et qui ne veut pas le préméditer et qui, cependant, constate, émanant de lui, un Verbe précisément marqué d'une réflexion, d'une volonté, d'un ordre, et, parfois même, semblant – par une prémonition singulière – annoncer son cours ultérieur ?

Tel, cependant, nous apparaît le caractère général du Coran comme un ensemble voulu, réfléchi, ordonné et prévu, paraissant découler d'un plan préétabli.

Ce caractère apparaît surtout dans les cas d'anticipation sur le cours ultérieur de la révélation.

Anticiper, c'est prévoir, et l'on ne saurait s'imaginer cet acte psychologique sans une contribution consciente du «moi» qui prévoit. Or, dès l'éclosion dramatique du phénomène coranique, alors que la crise morale et le doute se dissipaient seulement chez Mohammed, celui-ci eut cette stupéfiante révélation :

«...Psalmodie distinctement le Coran :

«Nous allons faire descendre sur toi une parole écrasante». Cor. LXXIII. V. 4, 5.

Le poids de cette parole ?

Celui du Coran quand il sera accompli vingt trois ans plus tard : quand le messager de la révélation vint, pour la dernière fois, sceller le «Wahy» sur les lèvres de Mohammed.

Ce poids ? Celui de pensée religieuse, de l'expérience morale et de la ferveur du quart de l'humanité maintenant. Celui aussi, dans la balance de l'histoire, de cette civilisation musulmane qui est venue clore le cycle des civilisations empiriques de l'antiquité et inaugurer celui des civillisation techniques modernes.

Poids écrasant en effet !

Quelle anticipation ! Non seulement sur la pensée et sur l'histoire dont le déroulement se continue encore de nos jours, mais sur le cours même de la révélation qui allait se clore vingt trois ans après.

Subconscient ? Pressentiment ? Prévision réfléchie et volontaire ?

Autant de mots vides de sens quand on les confronte avec les données positives recueillies sur le «moi» mohammadien d'une part et, d'autre part, surtout, avec la «Parole écrasante» qui constitue le Coran.

Sans doute pourrait-on voir dans une anticipation aussi générale, le simple vœu inconscient d'un «moi» qui se projette dans l'avenir, et l'on pourrait dire qu'un simple philosophe pouvait ainsi, comme

Nietzsche, préfacer son système philosophique d'une manière solennelle.

Cependant, il est des anticipations qui, par leur objet très précis, ne peuvent se concevoir sans la connaissance positive préalable qui embrasse un tel objet.

Nous trouvons précisément deux exemples au moins de ces anticipations particulières ayant trait à un objet parfaitement défini.

En voici la première :

«Nous allons te révéler une des plus merveilleuses histoires. Et certes tu en étais dans l'ignorance avant la révélation du Coran». Cor. XXII. V. 3.

Ce verset ne préface-t-il pas le «récit de Joseph» ?

En effet, nous y trouvons, comme l'affirmation préambulaire, confirmée par la critique historique, que Mohammed ignorait totalement le récit en question avant la révélation du Coran. Cette ignorance est d'ailleurs une donnée essentielle requise pour la conviction personnelle du prophète.

Il y a donc indiscutablement anticipation sur le cours de la révélation, et la révélation d'un objet particulier parfaitement déterminé : le récit de Joseph, jusque là étranger à la notion mohammadienne.

En effet, il y a deux faits à distinguer séparément dans l'ignorance du Prophète sur ce point :

a) – Au point de vue historique, la notion mohammadienne n'avait pas encore embrassé le détail du récit de Joseph avant la révélation.

b) – Au point de vue psychologique, la conscience chez Mohammed n'intervient pas dans la révélation et surtout n'embrasse pas son cours ultérieur. Quant à son subconscient, il ne saurait engendrer de lui-même, une notion complexe, mais positivement fixée par l'histoire. Aussi, cette anticipation sur le cours d'un phénomène que ne se contrôle pas la conscience et qui ne saurait résulter seulement du subconscient pour les raisons indiquées, dans les paragraphes précédents, demeurerait-elle doublement inexpliquable si on était réduit à l'interpréter par le «moi» mohammadien.

Le second exemple nous est fourni par le verset initial du chapitre XXIV : «Sourate révélée et prescrite : nous y révélons des préceptes évidents afin que vous (les) méditiez».

Or, nous voyons apparaître dans ce verset inaugural, comme le plan schématique de la sourate à venir, et qui comprend les «préceptes évidents» encore en puissance et, cependant, d'ores et déjà prévus comme le but du cours ultérieur de la révélation.

Il semble qu'il y a là encore la marque d'une réflexion qui prévoit ces «préceptes évidents» et d'une volonté qui les destine à notre méditation : réflexion toujours incompatible avec le «moi» mohammadien en général et particulièrement dans son état de réceptivité.

LES IMPENSABLES

De nombreux chapitres – précisément 29 – ne commencent pas par un mot intelligible, mais par de simples symboles alphabétiques.

L'exégèse classique leur a donné différentes interprétations et, avec la mentalité de l'époque révolue, on y a même cherché des allusions énigmatiques à des épisodes lointains de l'histoire humaine.

Quoi qu'il en soit, leur sens ésotérique – si ésotérisme il y a – nous reste hermétique. D'ailleurs, ce n'est pas cet aspect de la question qui nous intéresse ici, mais seulement son caractère phénoménal.

Ces lettres – inaugurales de 29 chapitres – ne peuvent pas nous paraître aujourd'hui comme des squelettes de mots fossilisés, puisque le Prophète lui-même les récitait comme tels, c'est-à-dire : chaque lettre distinctement et séparément phonétisée.

Tableau synoptique des signes coraniques

LETTRES	NUMEROS DES CHAPITRES
A.L.M.	II - III - XXIX - XXX - XXXI - XXXXII
A.L.M.C.	VII
A.L.R.	X - XI - XII - XIV - XV
A.L.M.R.	XIII
K.H.Y.'A.C. ...	XIX
T.H.	XX
T.S.M.	XXVI - XXVIII
T.S.	XXVII
Y.S.	XXXVI
C.	XXXVIII
H.M.	XL - XLI - XLIII - XLIV - XLV - XLVI
H.M.A.S.Q.	XLII
Q.	L
N.	LXVIII

D'une manière générale, les symboles que nous venons de détacher dans le tableau ci-dessus sont proprement des «Impensables». Ils ne peuvent s'expliquer que comme simples signes conventionnels, comme des allusions discrètes à un objet parfaitement déterminé et saisi confidentiellement d'un «moi» conscient. S'agit-il du «moi» mohammadien ?

Dans ce cas, il faudrait admettre que celui-ci ne soit plus passif mais qu'il intervienne au contraire d'une manière consciente et réfléchie dans le choix de lettres et dans leur destination symbolique pour désigner conventionnellement un objet conçu d'une manière passive. Or, il y a là d'évidentes contradictions avec le rôle passif assigné à ce «moi» dans le premier critère.

D'autre part, les lettres alphabétiques constituent en soi, des êtres symboliques, étrangers aux concepts et à la notion d'un analphabète pour qui de tels signes n'ont aucune signification pratique et, partant, ésotérique. On s'explique mal dès lors, que de pareils symboles puissent intervenir dans la conception d'un «Ummi» dans cet état particulier qu'est son état de réceptivité.

S'agirait-il seulement d'une incohérence dans une conscience momentanément troublée ou d'une affection physiologique comme la glossolalie (1).

Mais le sujet, nous l'avons vu dans le premier critère, représente la plus parfaite équation personnelle au triple point de vue : moral, intellectuel et physique.

L'histoire ne laisse aucun doute sur ce point.

Il n'y a donc aucune hypothèse à tirer du «moi» mohammadien pour expliquer cet ésotérisme ou cette glossolalie.

D'autre part, dans l'abondante littérature personnelle à ce «moi», et reconnue comme telle par lui-même sous le nom de «hadith», il n'y a pas trace de ces impensables : aucune tradition orale du Prophète n'est ornée d'une pareille entête symbolique.

Maintenant, si l'on abstrait la question, en écartant le «moi» mohammadien, et en ne considérant ces «Impensables» que par rapport à la valeur intrinsèque du Coran — sans préjuger sur son origine ou sur sa nature — on demeure devant la même énigme.

En effet, depuis treize siècles, le Coran est regardé comme le plus parfait modèle littéraire que la langue arabe ait pu exprimer. Rien n'y est incohérence : ni le souffle auguste qui le parcourt, d'un

---

(1) N.D.L. — La critique moderne attribue ce phénomène de la glossolalie — notamment dans le cas de Jérémie — à un trouble physiologique coïncidant, chez le Prophète, avec ses états extatiques.

bout à l'autre, ni la grandeur impressionnante de ses imprécations, ni ses visions éblouissantes, ni l'ineffable douceur de ses promesses, ni sa pensée toujours transcendante, ni enfin son style étincelant.

Il y a lieu d'ajouter une remarque sur la position particulière de ces symboles à la tête seulement de certains chapitres, et à l'exclusion d'autres. Il y a là comme un signe d'organisation implicite voulue. Cette remarque exclut l'hypothèse du hasard ou d'une simple divagation d'un «moi» par ailleurs inconscient et passif.

En résumé, on ne saurait ni imputer le phénomène à un accident psychologique et physiologique survenu chez Mohammed ni l'expliquer, autrement, comme une lacune littéraire dans un texte regardé justement comme parfait.

L'exégèse a essayé, au sujet de ces signes hermétiques, diverses interprétations ésotériques, plus ou moins inspirées de la valeur magique que les peuples primitifs accordent aux astres, aux chiffres et aux lettres.

Mais les plus raisonnables exégètes nous paraissent ceux qui, dans pareil cas, disent modestement : Dieu sait.

LES OPPOSITIONS

Après avoir essayé de mettre en évidence l'impersonnalité et l'indépendance du phénomène coranique, par rapport au «moi» mohammadien, le but de ce paragraphe est de souligner davantage ces caractères, en accusant la nette opposition qui s'est manifestée, parfois, entre les prédispositions et tendances naturelles du sujet et ce qui l'affecte durant son état de réceptivité. Cette opposition accentue davantage à nos yeux les caractères phénoménaux que nous avons soulignés, chaque fois jusqu'ici, dans le Coran, à savoir : son impersonnalité et son indépendance par rapport au «moi» mohammadien. Nous trouvons un premier exemple de cette opposition dans le verset suivant :

«Ne te hâte pas de le retenir (le Coran) avant que la révélation en soit accomplie». Cor. XX. v. 111.

En effet, au début de sa mission, quand le Prophète se trouvait dans l'état de réceptivité, il faisait naturellement un effort de mémoire pour fixer les versets au fur et à mesure de leur révélation. C'était là une attitude instinctive, machinale comme celle de quiconque

écouterait un autre, en désirant retenir ses paroles. et qui, pour cette raison, les répète in petto.

Répéter, c'est, en effet, accomplir un acte mnémotechnique instinctif essentiel. Comme tel, cet acte découle naturellement du «moi» lui-même quel que soit son degré de conscience : on peut même répéter des paroles purement subjectives, dans le rêve. par exemple.

Or, l'état de réceptivité n'est pas précisément un état hypnagogique pour le «moi» mohammadien qui accomplit son acte mnémotechnique machinalement peut-être, mais aussi mécaniquement en sorte qu'il garde dans cet état une certaine liberté, une certaine conscience, aussi bien dans son attitude physique — puisqu'il demeure assis — que dans son comportement intellectuel, puisqu'il répète

Or, le verset vient justement à l'encontre du comportement normal du sujet, lequel tend sa volonté, jusqu'à un certain point, à retenir par la répétition les mots qui surgissent dans le champ de son intellect excité et alerté, semble-t-il. par la résonnance même de ces mots sonores. Et par là, le verset tend à annuler chez lui le libre fonctionnement de la mémoire dont le mécanisme réside précisément dans la répétition interdite.

De cette manière, le verset passe outre, non seulement au libre arbitre, à la volonté esquissée par le sujet dans son acte mnémotechnique, mais aussi à la loi psychologique même de la fonction «mémoire».

Il y a donc lieu de noter ici une opposition doublement caractérisée entre le phénomène coranique et le «moi» mohammadien. Cette double opposition avec la volonté du sujet et avec la loi générale de la mémoire accuse d'une façon particulière la singularité d'un phénomène qui se place ainsi sur un plan absolu, indépendant des facteurs psycholcgiques et temporels.

Et par là, elle souligne énergiquement le caractère transcendant et absolu du phénomène coranique.

Le deuxième cas d'opposition nous est fourni par la vie privée de Mohammed. Les incidents de cette vie ont marqué, comme nous le savons, les principales étapes de la législation coranique. Il n'y a pas lieu de s'en étonner d'ailleurs, car nous avons vu la signification pédagogique de cette liaison entre les incidents de la vie d'un homme et la loi de Dieu.

Si certains critiques s'en étonnent, ils doivent certainement penser qu'une loi dictée par le ciel doit venir selon les coutumes des anges ou des dieux de l'Olympe.

Cependant, la loi de Dieu est faite pour un milieu humain et elle

n'aurait aucune signification pour lui si elle n'était à l'origine illustrée par un cas concret emprunté de la vie quotidienne de chacun.

C'est un de ces cas concrets, pris dans la vie même de Mohammed, qui donnera à la révélation l'occasion de poser certains principes juridiques relativement à la preuve testimoniale.

L'incident à examiner a été consigné par les biographes de Mohammed sous le titre : «L'affaire du Ifk». (1).

Les hypocrites n'avaient pas, en effet, cessé de tramer à Médine toutes sortes d'intrigues pour paralyser sa mission. Toute occasion leur était propice pour le calomnier, le discréditer et entraver son œuvre. Machiavel, avant la lettre, avait déjà ses disciples parmi eux.

Quoi qu'il en soit, un jour la jeune épouse Aïscha s'était trouvée brusquement séparée de la caravane dont faisait partie son baldaquin. Une nécessité l'en avait écartée un moment ; mais la caravane avait continué et il faisait nuit encore. Elle appelle désespérément, se croit perdue dans le désert et s'y endort comme une gamine. Un des compagnons qui faisait partie de l'arrière-garde, la découvre là et la reconnaît. Il descend de son chameau, fait monter «la mère des croyants» et rejoint la caravane.

Mais il y avait là les Hypocrites : on insinua que Aïscha avait joué «la belle au bois dormant».

Scandales.

Les Musulmans veulent tuer le chef des Hypocrites.

Crise.

Tel est le cadre historique dans lequel se présente notre cas. Mais cette crise va avoir, relativement au phénomène coranique, un dénouement remarquable.

En effet, le Prophète est lui-même assailli par le doute ; il est homme malgré tout. Mais cet homme a conscience hautement de sa mission et il sait que ses actes font jurisprudence.

---

(1) Aïscha rapporte l'anecdote du «Ifk», dans les termes suivants : «J'avais perdu, dit-elle, un collier au cours de l'expédition en Béni Moustaliq. Alors qu'on se préparait au retour, je m'écartai de la caravane qui emmena mon baldaquin sans qu'on s'aperçut de mon absence, tant j'étais légère. Je m'étais trouvée isolée et Safouan Ibn El Mu'attil, m'ayant vue, dût me prendre sur son chameau qu'il conduisit à pied pour rattraper les gens que nous retrouvâmes campés. D'aucuns médirent aussitôt sur mon compte. Un mois durant j'en souffris car le Prophète ne me témoignait plus aucune prévenance à laquelle il m'avait habituée, sans que je me doute de quoi il s'agissait jusqu'à ma rencontre avec la tante maternelle de Aby Oum Mastah qui m'apprit la rumeur qu'on faisait circuler a mon sujet.

Lorsque j'appris cela, j'en fus malade et je demandai à être reconduite chez mes parents qui crurent me perdre tant mon abattement était grand. Cependant, le Prophète vint un jour m'y retrouver pour me dire :

«Bonne nouvelle ! O ! Houmeirah : Dieu a établi ton innocence.»

«Je répondis : «A la louange de Dieu et non par ta grâce.»

Quelle décision prendre qui soit à la fois conforme à sa nature humaine et au fondement surnaturel de son apostolat ?

La question ainsi posée apparaît comme le test crucial de sa mission. En effet, sous l'aiguillon de sa nature humaine, et cédant peut-être aux suggestions de son entourage, Mohammed renvoie Aïscha chez son père Abou-Bekr.

Elle proteste désespérément et en vain contre l'outrage de la calomnie. Mais son époux ne la divorce pas pour ne pas créer un précédent juridique et il ne l'absout pas non plus pour ne pas compromettre les prétentions surnaturelles de sa mission.

Ces deux considérations impliquaient chez Mohammed une certaine attitude du «moi» caractérisée par l'incertitude sur la conduite de son épouse, d'une part, et par l'hésitation à prendre une décision injuste, d'autre part. Dans ces conditions, seule une attitude neutre pouvait satisfaire aux sentiments de l'homme et aux raisons du prophète : absoudre pouvait être aveugle et condamner pouvait être injuste.

Par conséquent, il y avait à tout égard un intérêt personnel et supérieur pour Mohammed à s'en tenir à une stricte neutralité, en laissant Aïscha chez son père par exemple. Une telle attitude ne pouvait pas fournir de prise ni à la critique calomnieuse des Hypocrites, ni à celle de la raison tout court.

Humainement parlant, Mohammed ne devait pas agir autrement, c'est-à-dire, qu'il ne devait pas agir du tout. Et effectivement, il n'avait point agi... jusqu'à la révélation.

Mais celle-ci va venir libérer l'homme de son doute et de son hésitation, en engageant, du même coup, toute la valeur naturelle de la mission du Prophète.

En effet, la sourate «La Lumière» va venir fixer d'abord la peine légale dans le crime d'adultère : «La femme et l'homme coupables du crime d'adultère doivent être punis de cent coups de fouet. Vous n'aurez aucune mansuétude pour eux : c'est le jugement de Dieu. Que le châtiment soit administré publiquement». Cor. XXIV - V. 2.

Voilà le principe juridique posé.

Mais le Coran va absoudre aussitôt Aïscha de la manière la plus éclatante, la plus solennelle, tout en développant le principe juridique posé et en fixant les conditions de la preuve testimoniale : «Un homme débauché ne pourra épouser qu'une femme de son espèce ou une païenne. (De même), une femme débauchée ne peut être l'épouse que d'un homme de son espèce ou d'un païen. Ces alliances sont interdites entre croyants. Ceux qui accuseront d'adultère une femme

vertueuse, sans pouvoir produire quatre témoins... seront déclarés infâmes». Cor. XXIV - V. 3-4.

Et pour donner solennellement leur signification historique à ces deux versets, Mohammed s'en fut ramener sous son toit «l'épouse vertueuse qui refusa d'ailleurs d'en être reconnaissante à l'homme. Elle répondit à son père qui la pressait de remercier Mohammed : «Je ne remercierai que Dieu qui «a fait éclater mon innocence».

Or, les termes de cette absolution sont particulièrement graves en ce qui concerne la mission du Prophète, puisqu'ils donnent sur sa valeur interne un aperçu direct et inattendu à deux êtres, devenus par hasard les juges avisés de cette valeur : d'une part, Aïscha, et de l'autre le compagnon qui l'avait ramenée.

Quelle grave signification pouvait avoir pour ces deux êtres-là un jugement qui déclare solennellement que «la femme débauchée» ne peut qu'être l'épouse d'un «*homme de son espèce*».

Ce jugement est trop absolu pour ne pas faire violence à toutes les considérations d'un «moi» humain assailli déjà par le doute et humainement réduit, par un intérêt supérieur, à une circonspection et à une réserve très stricte : un esprit soucieux de vérité et de rigueur ne peut pas s'abandonner, à la légère, à condamner une innocente ou à absoudre une coupable.

Par conséquent, il y a bien, là aussi, une opposition formelle entre ce «moi» tenu à la circonspection et à la réserve par toutes les raisons indiquées, et le cours inflexible de la révélation.

LES COINCIDENCES

Ayant lu et relu le Coran, avec des intentions diverses et tout d'abord avec les préjugés d'intellectuel, nous étions parfois déconcertés par l'ordre imprévu de ses idées et par leur nature parfois surprenante.

Mais depuis longtemps, notre intérêt s'est accru à mesure que nous pénétriions dans ce monde qui a son ordre, son architecture et sa nature propres qui ne sont pas ceux d'une encyclopédie de faits scientifiques, ni d'un livre didactique consacré à une discipline particulière.

Nos préjugés ont cédé d'eux-mêmes comme cèdent toujours les préjugés aux révolutions de la science ou de l'Histoire et aux victoires du plus vrai et du mieux.

Dans ce paragraphe, c'est d'une confession qu'il s'agirait : la confession d'un intellectuel venu au Coran avec un pli naïf pour y découvrir un tas de renseignements précis comme dans un simple manuel technique. Mais cette confession, outre qu'elle alourdirait de détails autobiographiques inutiles, un texte volontairement limité, serait une sérieuse digression par rapport au plan suivi.

Nous n'en dirions qu'un mot : l'intellectuel a laissé maintenant son préjugé naïf pour entrer avec un autre intérêt dans le monde coranique comme le personnage qui, dans les romans de fées, se trouve dépouillé de ses hardes pour pénétrer dans un monde enchanté.

Mais, si le Coran ne doit pas être regardé comme un manuel de science, on peut cependant y remarquer des versets qui ont le double intérêt de toucher à un fait scientifique et d'apporter par cela même plus de clarté encore sur le rapport «moi» mohammadien - phénomène coranique.

C'est donc au point de vue historique et psychologique que nous avons jugé utile d'en examiner quelques-uns.

Au point de vue psychologique, une remarque est nécessaire : un objet pensé est substantiellement déterminé par la nature particulière de la pensée qui l'élabore, et il est ordinairement fixé dans le processus normal de cette pensée.

Il doit, en particulier, faire partie des notions propres au «moi» qui l'a pensé, appartenir au domaine de son expérience, être circonscrit dans le champ de sa vision. Autrement dit, pour ramener ces considérations à notre sujet, il faudrait constater l'identité :

Notions mohammadiennes = Notions coraniques.

Cette identité serait vérifiée si l'objet d'un verset peut découler du domaine propre au «moi» mohammadien, appartenir normalement au processus de sa pensée, se dégager de son expérience, se détacher du champ de sa vision.

Dans ce cas, l'identité considérée – dans le sens même où elle est indiquée, – exprimerait un rapport causal. Dans le cas contraire, l'identité est impossible, le rapport causal étant inexistant.

Or, on conçoit parfaitement la nature particulière de la pensée chez un homme absorbé par le problème religieux : problème métaphysique et mystique surtout.

On concevrait également le processus normal de cette pensée qui veut embrasser dans le champ de sa vision les faits et la cause, le cosmos et le logos, nouer, entre le créé et le créateur le lien de

Dans ce paragraphe, c'est d'une confession qu'il s'agirait : la confession d'un intellectuel venu au Coran avec un pli naïf pour y découvrir un tas de renseignements précis comme dans un simple manuel technique. Mais cette confession, outre qu'elle alourdirait de détails autobiographiques inutiles, un texte volontairement limité, serait une sérieuse digression par rapport au plan suivi.

Nous n'en dirions qu'un mot : l'intellectuel a laissé maintenant son préjugé naïf pour entrer avec un autre intérêt dans le monde coranique comme le personnage qui, dans les romans de fées, se trouve dépouillé de ses hardes pour pénétrer dans un monde enchanté.

Mais, si le Coran ne doit pas être regardé comme un manuel de science, on peut cependant y remarquer des versets qui ont le double intérêt de toucher à un fait scientifique et d'apporter par cela même plus de clarté encore sur le rapport «moi» mohammadien - phénomène coranique.

C'est donc au point de vue historique et psychologique que nous avons jugé utile d'en examiner quelques-uns.

Au point de vue psychologique, une remarque est nécessaire : un objet pensé est substantiellement déterminé par la nature particulière de la pensée qui l'élabore, et il est ordinairement fixé dans le processus normal de cette pensée.

Il doit, en particulier, faire partie des notions propres au «moi» qui l'a pensé, appartenir au domaine de son expérience, être circonscrit dans le champ de sa vision. Autrement dit, pour ramener ces considérations à notre sujet, il faudrait constater l'identité :

Notions mohammadiennes = Notions coraniques.

Cette identité serait vérifiée si l'objet d'un verset peut découler du domaine propre au «moi» mohammadien, appartenir normalement au processus de sa pensée, se dégager de son expérience, se détacher du champ de sa vision.

Dans ce cas, l'identité considérée – dans le sens même où elle est indiquée, – exprimerait un rapport causal. Dans le cas contraire, l'identité est impossible, le rapport causal étant inexistant.

Or, on conçoit parfaitement la nature particulière de la pensée chez un homme absorbé par le problème religieux : problème métaphysique et mystique surtout.

On concevrait également le processus normal de cette pensée qui veut embrasser dans le champ de sa vision les faits et la cause, le cosmos et le logos, nouer, entre le créé et le créateur le lien de

la foi, établir pour les êtres et les choses l'échelle d'une hiérarchie morale.

Platon a connu une pareille hantise d'où avait jailli son système moral.

Mais, qu'il survienne dans le cours de la pensée d'un homme une déviation essentielle déportant brusquement l'intérêt d'un horizon à un autre, nous aurions sans doute raison de regarder ce paradoxe de près.

A fortiori, un pareil paradoxe, s'il est par sa nature même étranger à la pensée religieuse dont nous voulons suivre le déroulement, devrait-il retenir notre attention comme un phénomène singulier.

Or, précisément, le texte coranique offre constamment de ces paradoxes qui arrêtent brusquement le cours normal de la pensée et suspendent l'intérêt. On a l'impression de changer de palier, comme si le paradoxe avait été placé là, à dessein, comme un ressaut par lequel on accède brusquement à un étage supérieur au niveau du «moi» humain.

Dès ce seuil, l'esprit, habitué au connu et au connaissable propres au niveau humain, se trouve soudainement porté plus haut et entrevoit de là, dans l'éclair d'un verset, l'horizon de la connaissance absolue.

Pourquoi cette notion d'optique apparait-elle soudain dans le développement d'une idée métaphysique ? Ici, c'est dans le cours d'un exposé juridique que jaillit une donnée géodésique ou astronomique.

Il y a évidemment de quoi être étonné.

C'est en regardant de près ces paradoxes qu'on découvre dans le processus de la pensée coranique une substance surprenante et un ordre supérieur qui semblent émaner de la connaissance pure d'où a jailli le verset.

On est obligé alors de regarder de tels paradoxes comme des signaux évidents, comme des *flèches lumineuses* qui désignent, à l'attention humaine surprise, la source métaphysique d'où a jailli cette notion devançant les siècles du progrès humain et coïncidant avec les faits que la science mettra à jour bien plus tard. Ces paradoxes semblent alors placés en avant de l'esprit humain qui progresse, comme des témoignages anticipés de l'essence supérieure de la notion coranique.

En fait, le Coran s'adresse à des hommes, à des habitants de la Terre, à qui il importe, sans doute, d'avoir toutes les lumières sur la planète qui les porte.

Et tout d'abord, quelle est la forme de cet astroïde éteint ?

A cette question, la notion coranique ne va pas apporter une réponse encyclopédique : le Coran n'est pas un manuel de cosmographie. S'il n'avait été que cela, il n'eut pas manqué, sans doute, de recueillir ces idées cosmogoniques dans la théorie ptoléméenne qui régnait à l'époque.

Or, cette époque professait la parfaite sphéricité de la terre, mais aussi son immobilité au centre de l'espace (1).

Quant aux idées platoniciennes, là-dessus, elles étaient plus fantaisistes encore : Platon avait idyllisé les phénomènes cosmiques, voulait situer la Terre au centre de sphères chantantes (1).

Voilà donc quelles pouvaient être les sources scientifiques d'où pouvait venir la réponse humaine à la question posée. Mais la réponse du Coran, sans avoir une forme didactique comme celle d'un manuel de cosmographie, semble plutôt poser de simples jalons devant l'esprit humain sur la voie du progrès scientifique.

Considérons, en effet, le verset suivant : «Ne voient-ils pas comment Nous venons à la Terre pour raccourcir ses extrémités». Cor. XXI, V. 44.

Il y a là, deux notions distinctes qu'il faudrait souligner séparément : l'une d'ordre géométrique — la forme de la Terre étant implicitement désignée par le terme (Atraf) = extrémités, l'autre, d'ordre mécanique, explicitement désigné par la proposition (Nanquçouha) = «Nous la diminuons».

En effet, le terme «extrémité» implique bien une notion de forme. Laquelle ? Evidemment, la Terre ne suggère pas, dans l'espace, une figure filiforme, ni planète-cercle, hexagone, quadrilatère, triangle, etc, etc., car la moindre saillie de sa topographie suggère intuitivement l'idée de trois dimensions, donc, d'une forme géométrique étendue dans les trois sens. Mais, dans l'espace, toutes les figures géométriques ne sont pas compatibles avec la notion «extrémités».

La figure la plus suggestive, en tenant compte du terme complémentaire «contraction des extrémités», et en faisant un autre rapprochement avec la notion géodésique «d'applatissement aux pôles» : c'est l'éllipsoïde.

Cette coïncidence, concernant la forme de la terre et son applatissement polaire, propriété géodésique généralement admise par la science actuelle, est d'autant plus significative dans le verset qu'elle est renforcée par d'autres notions coraniques relatives à notre planète et coïncidant également avec le fait scientifique.

---

(1) BOQUET : Histoire de l'astronomie. — Paris.

(1) Voir l'Almageste de Ptolémée : Trad. de Holma.

En effet, si, jusqu'à Copernic et Fabionacci, la science en Europe s'en tenait à la conception ptoléméenne, voici le Coran qui, huit siècles plus tôt, signalait explicitement son mouvement :

... Vous voyez les montagnes, vous les voyez immobiles, alors qu'elles passent comme passe un nuage...». Cor. XXVII, V. 88.

Cette idée de mouvement de la terre, essentielle en soit, est d'autant plus remarquable qu'elle suggère l'idée connexe d'axe de mouvement et subséquemment de pôles, ceux-ci implicitement désignés par le terme «extrémités» et par l'allusion à l'applatissement polaire.

Mais, cette planète, dont la forme, l'applatissement et le mouvement sont désignés par deux transparentes allusions dans le Coran, d'où vient-elle ? Les théories prélaplaciennes ne semblent pas, les mythologies mises à part, avoir posé la question. Mais, depuis Laplace, on regarde otre planète comme une étincelle éteinte échappée du Soleil. Or, le Coran, sans apporter là-dessus une explication encyclopédi , semble toutefois avoir posé un jalon dans cette voie : «Le Sol ne peut pas atteindre la Lune et la nuit ne devance pas le jour Cor. XXXVI, V. 40.

On pourrait dire qu'il s'agit là d'une notion arbitraire fixant conventionnellement un point de départ à la division du temps. Il y a lieu, cependant, vu le sens général du contexte, de prendre le verset plutôt avec une signification physique. Et, dans ce cas, le verset coïnciderait parfaitement avec la notion scientifique de «nuit», en tant que phénomène physique consécutif au refroidissement progressif de la terre. En effet, tant que celle-ci n'était qu'une masse en ignition, il ne pouvait y être question de nuit : le jour y était physiquement permanent.

Enfin, cette cosmologie implicite se complète par d'autres notions coraniques dont il n'est pas moins intéressant de noter la coïncidence avec le fait scientifique.

Il y a lieu de considérer notamment la trajectoire du rayon lumineux dans l'atmosphère. On sait que l'atmosphère est une superposition de couches successives où la densité de l'air va décroissant à partir du sol. Or, dans un tel milieu, le rayon lumineux doit nécessairement se comporter selon la deuxième loi d'EL-Hazen-Descartes : la loi de la réfraction.

Or, le Coran, qui appelle constamment notre attention sur les phénomènes de la nature, nous invite à voir la main invisible du créateur même dans le plus banal trait d'ombre :

«Ne voient-ils point d'ombre que Nous avons étalée ?... et Nous l'avons ensuite contractée légèrement». Cor. XXV, V. 46.

Comment interpréter cette «légère contraction» ? (1).

Or, la loi de El-Hazen-Descartes veut que le rayon lumineux se propageant dans un milieu à densité continûment variable, décrive une trajectoire curviligne à concavité orientée vers les points de plus grande densité.

Finalement l'ombre s'y trouve bien «contractée légèrement», par rapport à ce qu'elle serait dans le vide où il n'y a pas de réfraction.

Il y a donc, là aussi, une remarquable coïncidence entre la notion coranique et une propriété purement optique ignorée de la science humaine à l'époque coranique.

Et puisque nous sommes dans l'atmosphère, relatons une autre coïncidence qui s'y rapporte :

Depuis l'exploration des hautes altitudes, grâce à l'avion et au ballon, on a pu se rendre compte d'un phénomène physiologique consécutif à la raréfaction de l'air. On éprouve à ces hauteurs une certaine difficulté à respirer, d'où l'explorateur ressent comme «une angoisse». Or, la notion coranique a tiré de ce phénomène une remarquable métaphore :

«Celui qu'il veut égarer, Il lui donne un cœur oppressé et inquiet comme s'il s'élevait dans le ciel». Cor. VI, V. 126.

On pourrait, sans doute, juger que l'alpinisme, bien avant les excursions stratosphériques, avait déjà signalé ce phénomène à l'attention des montagnards. Outre que le verset ne prend pas comme terme de comparaison une excursion «dans les montagnes», mais explicitement une ascension «dans le ciel», il faudrait ajouter que le berceau du génie arabe est un pays de plateaux et de plaines où l'homme ne peut pas acquérir l'expérience et la notion de l'alpinisme. Force nous est, donc, de noter là encore une coïncidence remarquable de la notion coranique avec le fait scientifique.

Enfin, sur cette terre dont le Coran semble avoir signalé pour nous, de quelques flèches lumineuses, les origines lointaines, d'où vient l'homme lui-même ?

Où se trouve le point de départ de la vie animale ?

La sience a conçu un cycle biologique amorcé dans un milieu aquatique où se serait formée la première cellule vivante, transformée et perfectionnée jusqu'à la forme de l'homme. Et ce n'est pas la cho-

---

(1) Les exégètes dépassés par la notion coranique avaient interprété ce verset en évitant de préciser le sens, très clair cependant, du verbe «contracter» et en donnant à l'adverbe «légèrement» un sens qualificatif. Pour eux, le sens de la proposition était le suivant : «...puis nous l'avons contracté (chose qui nous était facile)».

se la moins remarquable que la coïncidence entre le cycle scientifique et la notion coranique formulée dans les versets suivants :

1. – «Celui qui a parfait la forme de tout ce qui est créé a commencé par la création de l'homme à partir d'une glaise (eau + terre)». Cor. XXXII, V. 7.

2. – «... Puis Il a engendré sa postérité d'un grumeau de liquide (Maïn)». Cor. XXXII, V. 8.

3. – «Puis Il a parfait sa forme et lui a insuflé de son esprit». Cor. XXXII, V. 9.

Il y a bien là un cycle dont les phases sont nettement marquées. En particulier, le verset (1) marque la phase de génération, le verset (2) celle de reproduction et le verset (3) celle de perfection. Nous avons mis entre parenthèses, à dessein, l'explication schématique du terme glaise, afin d'y faire ressortir le terme «eau», point de départ du cycle biologique dans la théorie scientifique. Cela n'est pas arbitraire car le Coran détermine, par ailleurs, sans équivoque, cette phase de génération à partir de l'eau :

«Nous avons créé de *l'eau* (El maï) toutes choses vivantes». Cor. XXI, V. 30.

Les exégètes dépassés, sans doute, par la notion coranique interprètent le nom déterminé *El maï = l'eau,* comme le nom indéterminé *Maï = liquide* (spermatique). Leur interprétation correspondrait à d'autres versets relatifs à la phase de reproduction.

Pour terminer cette digression sur le cycle biologique dans la notion coranique, il n'est pas inutile de signaler une énumération dans un ordre qui coïncide curieusement avec les stades d'évolution de la vie animale : «Il en (les animaux) est qui «rampent sur le ventre, d'autres qui marchent à deux pattes et d'autres à quatre pattes». Cor. XXIV, V. 43.

Dans un autre ordre d'idées, une autre coïncidence mérite d'être notée dans le verset suivant : «Et il poursuivit son chemin. Quand il fût parvenu au couchant, il découvrit que le soleil se couchait dans une source chaude», Cor. XVIII, V. 89.

Ce verset étrange semble d'une délicieuse naïveté. Cependant, si l'on veut bien considérer le méridien de La Mecque, pour origine, le «couchant» en serait à 90 ° de longitude-Ouest. Mais cette longitude se trouverait dans les parages de la mer des Sargasses où prend naissance le Gulf-Stream, ce fleuve marin qui porte sur les côtes de l'Europe septentrionale la bienfaisante chaleur prise à sa «source chaude». C'est d'ailleurs dans ces mêmes parages que l'ingénieur français Georges Claude avait tenté et réussi théoriquement l'utilisation de l'énergie thermique des mers.

N'est-ce pas là précisément que se couche le soleil pour le méridien de La Mecque qui est en quelque sorte le méridien de la notion coranique ?

Etrange coïncidence là encore.

Notons, d'autre part, le bouleversement inouï que ne cesse d'apporter depuis un siècle l'électricité, dans la vie, à la surface de la terre. Les conséquences théoriques et pratiques de sa découverte ne cessent d'avoir le plus profond retentissement sur notre vie et la pensée et les arts des hommes.

Il serait remarquable de trouver une allusion à ce phénomène considérable dans le «Livre où rien n'est omis».

Quelques exégètes de l'école moderne ont déjà attiré l'attention sur une pareille allusion dans le verset suivant :

«Dieu est la lumière du ciel et de la terre. Lumière comparable à celle qui émane *d'une cavité où il a un flambeau.* Le flambeau est dans un verre.
Lequel luit comme un astre brillant.
Qui s'allume à l'essence d'un arbre béni, ni oriental, ni occidental.
Essence d'où *la lumière jaillit même sans le contact du feu*».
Cor. XXIV, V. 35.

Il y a là une des plus belles métaphores du Coran. Elle avait même inspiré à Ghazali un de ses plus profonds chefs-d'œuvre «El Michkat» : «La Cavité».

Mais l'esprit des exégètes modernes a saisi dans cette métaphore plus qu'une allusion anagogique : une des coïncidences les plus remarquables de la notion coranique avec le fait scientifique.

C'est dans un désir de plus de clarté que nous voudrions, ici, souligner, à notre tour, le caractère suggestif du verset en question, en en disposant les éléments essentiels dans un ordre significatif. Si on n'y prenait que les passages mis en italique le verset devient : «même sans le contact du feu, — la lumière jaillit d'une cavité où il y a un flambeau dans un verre».

Sous cette forme l'allusion devient plus transparente. Mais on peut pousser davantage la mise en évidence du caractère particulier du verset en empruntant maintenant, à la technologie moderne, des équivalents adéquats à ses termes symboliques. Cette substitution se justifie par les équivalences suivantes :

Cavite = projecteur = réflecteur.

Flambeau = objet incandescent lumineux = filament.

Verre = ampoule.

Ces équivalences n'ont rien d'arbitraire : elles sont suggérées par

les termes même du verset et par la nature singulière de sa métaphore donnant l'idée d'un flambeau qui s'allume sans le contact du feu.

Après cette substitution, on obtient finalement la phrase suivante, où l'allusion est tout à fait transparente :

«Même sans le contact du feu, la lumière jaillit d'un projecteur où il y a un filament dans une ampoule, qui s'allume à l'essence d'un arbre béni qui n'est ni oriental ni occidental (1).

Et il faut constater là une des plus stupéfiantes coïncidences de la notion révélée avec les données ultérieures de la science. Nous pouvons encore constater sur d'autres cas l'impuissance où nous sommes d'expliquer cette notion révélée par une notion propre à l'homme.

S'il fallait donner à notre époque, tourmentée par les guerres les plus meurtrières, un symbole caractéristique, nous trouverions sans doute un tel signe dans l'idée terrifiante que nous suggère l'obus ou la bombe.

Or, un pareil symbole nous est clairement désigné dans le verset suivant :

«Il sera lancé contre vous des éclats de feu et d'acier...». Cor. 57, V. 35 (2).

Peut-on faire une allusion plus claire à nos engins de mort ?

Cette coïncidence est d'autant plus frappante que l'art de la guerre, jusqu'à la bataille de Sidjilmassa, n'avait utilisé que l'arme blanche : c'est à cette bataille que les anglais s'initièrent à l'utilisation de la poudre pour s'en servir quelques années plus tard à Crécy (3).

Enfin pour clore ce paragraphe, où il est question de phénomènes physiques, on peut se demander l'étendue du monde dans lequel ils se déroulent ? — Cette étendue a-t-elle des bornes ? Le Coran y répond explicitement : «Nous avons édifié les cieux de (nos) mains... et ne cessons de les étendre...». Cor. LVII, V. 47.

Ainsi, pour la notion coranique, l'espace ne serait pas fini et augmenterait constamment. Mais c'est précisément cette notion devenue scientifique, qui donna le vertige même à Einstein, quand le physicien

---

(1) L'arbre a toujours joui, dans la symbolique populaire, d'un sens métaphorique : celui de puissance = énergie et par conséquent une des formes suggérée par le verset : flux électrique (essence d'un arbre béni).

(2) N.D.L. Le verset est rapporté selon la leçon de Mekki Ibn El-Nathir. Dans d'autres leçons, le terme «acier» n'est pas complément de nom pour «éclats», mais complément du verbe : «lancer». Dans ces leçons, on a : «il sera lancé contre vous des éclats de «feu et de l'acier».

Huble découvrit que les nébuleuses s'éloignent de notre galaxie et que le mathématicien belge l'abbé Lemaître, en déduisit la théorie de l'expansion de l'Univers.

N'est-il pas frappant que la notion révélée pose ainsi, constamment, son jalon lumineux devant la notion scientifique comme pour lui signaler sa voie ?

Peut-on admettre qu'un pareil jalon ait jailli du cerveau d'un «Ummi» et qu'il y ait par conséquent une identité entre la notion mohammadienne et la notion coranique ?

LA METAPHORE CORANIQUE

Le génie d'une langue est conditionné par les éléments que fournit le sol à sa rhétorique particulière. La topographie des lieux, le ciel et le climat, la faune et la flore, sont des générateurs d'idées et d'images qui sont le patrimoine particulier d'une langue à l'exclusion d'une autre.

Le sol met ainsi le cachet à tout l'appareil rhétorique dont se sert un peuple pour exprimer son génie.

Par conséquent, la critique interne d'une littérature doit y révéler, dans une grande mesure, ses rapports avec les données du sol où elle est née. De même l'analyse du style coranique devrait-elle révéler ses rapports avec le sol de l'Arabie.

Or, la mataphore est peut être l'élément rhétorique le plus caractéristique «pour faire le point» d'un style, pour situer en quelque sorte ses coordonnées géographiques.

Quand Imrou-El-Kaïs fera l'éloge de son coursier de guerre, il dira dans un vers demeuré célèbre : «Il fonce (sur l'ennemi) et stimule la retraite ; il se lance et se retire comme un pan de rocher précipité d'une hauteur par un torrent (impétueux)».

Or, les termes de cette métaphore expriment deux visions *comparables* également empruntées à la vie et au paysage du désert. Le génie du grand poète djahilien avait utilisé, par une rhétorique usuelle, des éléments que mettait à sa disposition le milieu géographique ; la vision d'un cheval arabe et celle d'un pan de rocher emporté par une oued. Ce vers est essentiellement arabe parce que le milieu qui s'y reflète, en lui mettant son cachet particulier, est un milieu arabe.

Or la métaphore coranique n'est pas toujours, ni même souvent le reflet de la vie bédouine dans le désert. Elle semble au contraire puiser ses éléments et ses termes de comparaison aux milieux, aux climats et aux paysages les plus divers. Les notions phytotechniques

Huble découvrit que les nébuleuses s'éloignent de notre galaxie et que le mathématicien belge l'abbé Lemaître, en déduisit la théorie de l'expansion de l'Univers.

N'est-il pas frappant que la notion révélée pose ainsi, constamment, son jalon lumineux devant la notion scientifique comme pour lui signaler sa voie ?

Peut-on admettre qu'un pareil jalon ait jailli du cerveau d'un «Ummi» et qu'il y ait par conséquent une identité entre la notion mohammadienne et la notion coranique ?

LA METAPHORE CORANIQUE

Le génie d'une langue est conditionné par les éléments que fournit le sol à sa rhétorique particulière. La topographie des lieux, le ciel et le climat, la faune et la flore, sont des générateurs d'idées et d'images qui sont le patrimoine particulier d'une langue à l'exclusion d'une autre.

Le sol met ainsi le cachet à tout l'appareil rhétorique dont se sert un peuple pour exprimer son génie.

Par conséquent, la critique interne d'une littérature doit y révéler, dans une grande mesure, ses rapports avec les données du sol où elle est née. De même l'analyse du style coranique devrait-elle révéler ses rapports avec le sol de l'Arabie.

Or, la mataphore est peut être l'élément rhétorique le plus caractéristique «pour faire le point» d'un style, pour situer en quelque sorte ses coordonnées géographiques.

Quand Imrou-El-Kaïs fera l'éloge de son coursier de guerre, il dira dans un vers demeuré célèbre : «Il fonce (sur l'ennemi) et stimule la retraite ; il se lance et se retire comme un pan de rocher précipité d'une hauteur par un torrent (impétueux)».

Or, les termes de cette métaphore expriment deux visions *comparables* également empruntées à la vie et au paysage du désert. Le génie du grand poète djahilien avait utilisé, par une rhétorique usuelle, des éléments que mettait à sa disposition le milieu géographique ; la vision d'un cheval arabe et celle d'un pan de rocher emporté par une oued. Ce vers est essentiellement arabe parce que le milieu qui s'y reflète, en lui mettant son cachet particulier, est un milieu arabe.

Or la métaphore coranique n'est pas toujours, ni même souvent le reflet de la vie bédouine dans le désert. Elle semble au contraire puiser ses éléments et ses termes de comparaison aux milieux, aux climats et aux paysages les plus divers. Les notions phytotechniques

comme l'arbre, et les variétés horticoles nous rappellent un sol à humus épais, et frais plutôt que le sol aride et sableux du désert. Les fleuves qui traversent des paysages verdoyants rappellent les régions fertiles du Nil, de l'Euphrate ou du Gange, plutôt que les espaces désertiques de l'Arabie. Les nuages qu'emportent les vents «pour réssusciter une terre morte», ne sont pas un spectacle quotidien du ciel arabique, ce ciel continental et désertique, ardent comme une coupe d'airain chauffé et nu comme le désert lui-même.

Dans le Coran, on trouve abondamment cependant des éléments théoriques qui n'ont aucun rapport avec le ciel ni le sol de l'Arabie.

Il n'est pas dans le plan de ce travail d'entamer toute une étude de la métaphore coranique, mais de signaler seulement son importance pour l'examen du phénomène coranique d'un point de vue critique.

Il y a lieu tout au plus d'illustrer ce paragraphe par deux exemples caractéristiques, empruntés à la Sourate «La Lumière».

PREMIER EXEMPLE

Les œuvres de l'incroyant ressemblent à un mirage sur une plate étendue. Celui qui est altéré croit voir de l'eau. Mais quand il y arrive, il ne trouve rien ; il y trouve Dieu qui lui rend compte de ses mérites. Et Dieu est prompt dans ses comptes. Cor. XXIV, 39.

Dans cette image saisissante se révèlent la «plate étendue» du désert arabique et «l'illusion» fantastique du mirage. Nous avons là les éléments d'une métaphore spécifiquement arabe : le sol et le ciel du désert y ont mis leur reflet. Par conséquent, il n'y a là rien de particulier à remarquer, au point de vue du phénomène coranique qui nous occupe, sinon avec quelle éloquence particulière le verset se sert de l'illusion angoissante du mirage pour souligner comme d'un trait d'ombre, la grandeur de la désillusion de l'homme abusé qui découvre au bout de son existence, l'implacable majesté de Dieu à la place du vain mirage...de la vie.

DEUXIEME EXEMPLE

«Les œuvres de l'incroyant sont encore semblables aux ténèbres dans l'abîme d'une mer profonde où roulent des flots superposés, enveloppés dans la brume : ténèbres entassées les unes sur les autres (et si épaisses) que lorsqu'il étend la main devant lui, il ne la distingue point. Celui à qui Dieu refuse la lumière est aveugle.» Cor. XXIV - V. 40.

A l'encontre du premier exemple, la métaphore du second traduit une vision qui n'a aucun rapport avec le milieu géographique du Coran, ni même avec le niveau intellectuel et les connaissances océanographiques de l'époque djahilienne.

Dans son ensemble cette vision semble plutôt détachée de quelque paysage nordique, enveloppé de brouillard, tel qu'on l'imagine dans les parages brumeux de Terre-Neuve ou d'Islande.

A supposer même que Mohammed eut contemplé dans sa jeunesse le spectacle de la mer, il ne pouvait avoir vu que les rivages de la Mer Rouge ou de la Méditerrannée. Cependant même avec cette supposition gratuite, on ne voit pas comment il aurait pu emporter de là, la vision sombre qui se reflète dans le verset examiné. Mais en dehors de ce caractère externe, que ladite métaphore revêt à nos yeux, il y a par ailleurs, dans le verset en question, un trait tout à fait particulier. Il y en a même deux : l'allusion transparente à la superposition des lames et celle qui a trait aux ténèbres régnant dans la profondeur des mers. Or, ces deux traits impliquent une connaissance scientifique des phénomènes sous-marins, connaissance qui n'est venue au savoir humain qu'avec l'océanographie et l'optique physique. Il est superflu de dire que l'époque coranique ignorait totalement la superposition des flots et le phénomène d'absorption de la lumière et de sa disparition à partir d'une certaine profondeur d'eau.

Par conséquent, on ne saurait imputer cette métaphore au génie d'une langue formée par le désert, ni à un «MOI» humain formé lui-même dans un milieu exclusivement continental.

VALEUR SOCIALE DE LA NOTION CORANIQUE

On a essayé jusqu'ici de considérer la notion coranique par rapport au «Moï» Mohammadien au double point de vue psychologique et historique. Il est utile, dans ce dernier paragraphe de la considérer dans sa portée sociale, par exemple par rapport à l'histoire d'un problème humain qui ne cesse de se poser même et surtout de nos jours : «Le problème de l'alcoolisme».

En effet, pour la première fois dans l'histoire humaine ce problème s'était trouvé posé par le Coran et résolu d'une certaine manière.

Comment ?

Voici le schéma psychologique et législatif de cette décision qui

intervenait pour la première fois dans la législation d'une communauté humaine.

Premièrement : «...il y a certains bienfaits dans l'alcool, mais ses méfaits sont plus considérables.» Cor. II. V. 217.

PREMIERE PAUSE

Deuxièmement : «(O ! Croyants), n'allez pas à la prière en état d'ébriété, afin que vous sachiez discerner dans vos paroles». Cor. IV - V. 43.

DEUXIEME PAUSE

Troisièmement : «Certes, l'alcool, le jeu de hasard, les sacrifices qu'on ne fait pas à Dieu, l'art divinatoire, sont une œuvre satanique : ils sont interdits.» Cor. V - V. 93.

Tel est tout le processus juridique suivi par le Coran, pour poser et résoudre le grave problème de l'alcoolisme.

L'efficacité de cette législation ?

Elle ressort de la statistique infime dans les pays musulmans, pourtant décadents, des tares alcooliques dont souffre malheureusement l'humanité dans les pays civilisés.

Le monde musulman, d'une façon générale ignore depuis treize siècles cette calamité.

A quoi est dû le succès de la législation anti-alcoolique dans le Coran ?

Sans aucun doute à la méthode dont nous venons d'exposer schématiquement le plan où se révèle un sens juridique aigu.

En effet, le premier texte signale simplement les «méfaits» de l'alcool à la conscience musulmane.

C'était la manière la plus discrète de poser le problème, de l'inscrire en quelque sorte au nombre des préoccupations sociales d'une société naissante.

De cette manière, le problème pouvait déjà cheminer dans la conscience de l'élite de cette société guidée par le mobile moral.

La première pause sera donc une période d'incubation nécessaire : en quelque sorte «l'étape psychologique du problème».

Puis, sur cette édification de la conscience musulmane, vient le texte limitatif de la seconde «révélation : «il ne faut pas aller à la prière en état d'ébriété».

Il y a bien une limitation, car pour ne pas être «en état d'ébriété», aux heures des cinq prières quotidiennes il faudrait, en fait, n'être jamais en état d'ébriété.

Ce texte visait, d'une part, à la désintoxication progressive des habitués de l'alcool et à l'établissement de sa prohibition dans les mœurs, avant le texte définitif qui sanctionnera un état de choses déjà acquis. De cette manière le Coran aura évité de poser, en même temps, un problème économique, celui du commerce des alcools. Ce commerce devait être assez développé, s'il faut en juger par les dénominations nombreuses sous lesquelles la djahilia désignait ses boissons alcooliques (1).

Le mot célèbre d'Imrou-El-Kaïs, quand on lui annonça la mort de son père, demeure d'ailleurs un témoignage historique sur l'usage considérable que les Arabes pré-islamiques faisaient de l'alcool. Ce poète avait dit, en effet : «Aujourd'hui, il faut boire et demain, il faudra agir (se venger)».

C'est donc dans un milieu où l'usage de l'alcool et son commerce étaient très répandus que le Coran a posé le problème de l'alcoolisme. Il y avait donc des intérêts particuliers qui devaient s'adapter progressivement à une situation économique nouvelle. C'est cela qui nous semble justifier la seconde pause avant la prohibition définitive qu'exprime le troisième verset.

On ne pourrait, peut-être pas se rendre compte de la portée de ces considérations sur le phénomène coranique, si nous n'avions pas un exemple remarquable de la législation anti-alcoolique humaine que nous pouvons prendre comme un terme de comparaison sur le plan juridique.

En effet, le problème de l'alcoolisme devait éveiller, treize siècles plus tard, l'intérêt des législateurs d'une Nation, peut-être la plus civilisée : les ETATS-UNIS D'AMERIQUE.

Posons, comme nous l'avons fait pour le Coran, le schéma de cette législation qui vit le jour en Amérique, sous la forme d'un Amendement constitutionnel, en 1919.

Vers 1918, le problème est posé pour l'opinion américaine.

En 1919, il est incorporé à la Constitution américaine, sous le nom de 18e Amendement.

La même année il est renforcé par l'Acte de Prohibition que l'histoire nommera «l'ACTE VOLSTEAD».

Moyen mis en œuvre pour l'application de la prohibition sur le seul territoire national des U.S.A. :

1° Toute la flotte pour contrôler les côtes.

2° L'aviation pour contrôler les airs.

3° Toute la police scientifique.

(1) Voir Dermenghem : «Introduction à l'éloge du vin», par Ibn El Faridh.

Dénoncement :

Faillite totale de l'Acte de Prohibition rapporté par le 21e Amendement, lequel est ratifié en décembre 1933.

Voilà le résumé historique de tout le drame législatif que fut la «prohibition» pour la nation américaine.

A la lumière du Coran, la religion apparaît comme un phénomène cosmique régissant la pensée et la Civilisation de l'homme, comme la gravitation régit la matière et conditionne son évolution. La réligion semble, ainsi, imprimée dans l'ordre universel comme la loi propre à l'esprit qui gravite sur diverses orbites, depuis celle de l'Islam unitaire, jusqu'à celle du fétichisme le plus rudimentaire, autour d'un même centre, toujours éblouissant et à jamais mystérieux.